PRAD

1935

VI

PRĄD

MIESIĘCZNIK POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM ŻYCIA KULTURALNEGO I SPOŁECZNEGO

TOM 28 CZERWIEC 1935 ROK 22

SPIS RZECZY.

Prenumerata roczna w kraju wynosi 12 zł., półroczna 6 zł., dla nauczycieli roczna 8 zł., dla studentów i kleryków 6 zł. Oddzielny zeszyt zł. 1.00. PKO: miesięcznik „Prąd" nr. 4380.

WYDAWNICTWO ZWIĄZKU POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ

LUBLIN :: :: :: :: :: :: :: UNIWERSYTET

JAKÓB MARITAIN
Paryż.

O nową cywilizację chrześcijańską.

III.

Upadek historycznego ideału chrześcijańskiego średniowiecza.

Wszystko to się skończyło, zużyło się powoli. Nie mam czasu, by przeprowadzić analizę historyczną, która byłaby tu konieczna; przypominam tylko, że jedność duchowa i intelektualna zaczęła w sposób widoczny łamać się, począwszy od renesansu i reformacji. I widzi się wówczas reakcję absolutystyczną, by ocalić tę jedność duchową i intelektualną, stanowiącą podstawę całej struktury kulturalnej, i by ocalić zarazem jedność polityczną, która wówczas stała się głównym celem państw, strzegących coraz zazdrośniej swej niepodległości.

Znamieniem ogólnem tej reakcji absolutystycznej było posługiwanie się, nie w sposób wyłączny wprawdzie, ale przeważający, środkami ludzkiemi, środkami państwowemi, środkami politycznemi w celu uratowania jedności i duchowej i politycznej, o którejżeśmy poprzednio mówili. Dlatego też — ustrój z czasów ruchu przeciwreformacyjnego, albo, by użyć wyrażenia z historji sztuki, ustrój z okresu baroku, jest o wiele surowszy, niż z okresu średniowiecza; dla tego też bardzo często czynnik polityczny bierze tam górę nad duchowym.

Kiedy ta reakcja absolutystyczna upadła, wraz z sobą zniszczyła ideał historyczny, którego pewne składniki próbowała ocalić, jakkolwiek oddalała się coraz bardziej od jego źródeł ożywczych. Chociażby się było jaknajbardziej przywiązanym do ideału chrześcijaństwa średniowiecznego, ten jego upadek trzeba uznać. Stąd też ogólnie rzecz biorąc, istnieje prawo, na mocy którego zjawisko zbyt wykończone nie może się powtarzać. Że rzeczy te się skończyły, że niemożliwe jest do nich wracać, to wypływa z tego prostego

faktu, że człowiek przeżywał jakąś formę życiową, że ją przeżywał do głębi, że do głębi doświadczył dobra i zła, jakie dlań wynikło z gonienia za jakimś ideałem historycznym; takie jest prawo porządku doczesnego jako takiego, prawo historji. Od prawa tego wolne są tylko rzeczy porządku ponadhistorycznego, ponaddoczesnego, to, co się odnosi do życia wiecznego. Kościół nie umiera, zamierają cywilizacje.

Niedawno ktoś przypomniał słowa Karola Péguy: „Kiedy pojawia się ciężkie zmartwienie, jest to znak, że powraca chrześcijaństwo". Ono powraca, lecz trudno jest wiedzieć, w jaki sposób, według jakiego rytmu, i jakie będą jego rozmiary jako dzieła historycznego.

Czy chodzi o prostą perspektywę idealną, czy o częściowe przygotowania, czy też o zaczątek czegoś większego i bardziej ukrytego, w każdym razie poprzednie rozważania wskazały, jakie znaczenie ma dla nas wyobrażenie typu chrześcijaństwa, różniącego się specyficznie od typu średniowiecznego i utworzonego pod wpływem innego ideału historycznego, niż było Święte Imperjum. Dochodzimy tak do drugiej części tego referatu, w której chcielibyśmy podjąć próbę scharakteryzowania, w przeciwieństwie do średniowiecznego ideału kulturalnego, ideału nowego chrześcijaństwa, możliwego do pojęcia w obecnych warunkach.

IV.

Ideał historyczny nowego chrześcijaństwa.

Sądzimy, że ideał historyczny nowego chrześcijaństwa, nowego doczesnego ustroju chrześcijańskiego zawierałby, o ile chodzi o porządek doczesny, chrześcijańskie pojęcie ustroju doczesnego o zabarwieniu świeckiem, a nie sakralnem. Przytem zasady byłyby te same, byłyby atoli stosowane w znaczeniu analogicznem.

Tak więc jego cechy charakterystyczne byłyby zupełnie inne niż te, które się widzi w liberalizmie i w nieludzkim humanizmie okresu antropocentrycznego, i inne od tych, któreśmy podkreślili w średniowiecznym ideale historycznym świętego cesarstwa; odpo-

wiadałyby one temu, co możnaby nazwać humanizmem integralnym albo teocentrycznym, odtąd istniejącym jako wyodrębniona, samodzielna całość.

1° *Struktura pluralistyczna.*

Pierwsza cecha charakterystyczna: Zamiast silnie akcentowanej dążności do jedności, która nam się wydawała tak charakterystyczna dla średniowiecza i po której, wraz ze stopniowem rozbiciem duchowem, nastąpiło coraz więcej mechaniczne i ilościowe pojęcie jedności politycznej, mielibyśmy powrót do struktury organicznej, zawierającej pewien pluralizm, znacznie bardziej pogłębiony niż w średniowieczu.

W średniowieczu pluralizm, o którym tu mowa, przejawiał się w wielkiej ilości, czasem w gmatwaninie jurysdykcyj i w różnorodności prawa zwyczajowego. Dzisiaj należy go naszem zdaniem inaczej pojmować. Nie mamy tutaj na myśli tylko należytej autonomji administracyjnej i politycznej, która powinnaby przypaść w udziale obwodom regjonalnym, przyczem oczywiście ani okolica ani naród nie mogłyby ponieść żadnego uszczerbku, gdy chodzi o wyższe dobra polityczne. Mamy na myśli przedewszystkiem różnorodność organiczną, któraby się przejawiała w samej strukturze społeczności cywilnej; odnosi się to np. do struktury tak pewnych społeczności ekonomicznych, jak i społeczności prawnych i instytucjonalnych.

W przeciwieństwie do różnych totalnych koncepcyj państwa, jakie obecnie są na porządku dziennym, chodzi nam o pojęcie państwa pluralistycznego, które w swej jedności organicznej obejmuje różnorodność ugrupowań i ustrojów społecznych, niepozbawionych wolności. Jak pisał J. Św. Pius XI *(Quadragesimo Anno)*, „jest naruszeniem sprawiedliwości, gdy się to, co mniejsze i niższe społeczności wykonać i dokonać mogą, przydzieli większym i wyższym władzom społecznym".

Jeżeli ma się na uwadze społeczność, odpowiadającą konkretnemu ideałowi historycznemu, jaki nas tutaj zajmuje, i jeżeli się uwzględni warunki wytworzone przez ewolucję ekonomiczną i przez rozwój nowoczesnej techniki, to wydaje się nam, że zupełnie inny byłby ustrój ekonomji przemysłowej, której mechani-

zacja prowadzi z konieczności do wyjścia poza kadry ekonomji familijnej, i inny byłby też ustrój ekonomji rolniczej, znacznie bardziej związany z ekonomją familijną.

Lecz zasada pluralistyczna znalazłaby swe najbardziej charakterystyczne zastosowanie w dziedzinie stosunków pomiędzy porządkiem duchowym a doczesnym. Czyż nie jest faktem, który się narzuca jako zjawisko charakterystyczne cywilizacyj nowoczesnych w przeciwieństwie do cywilizacji średniowiecznej, że obecnie w jednej i tej samej cywilizacji, w jednym i tym samym ustroju doczesnym możliwa jest różnorodność pod względem religijnym? W średniowieczu niewierzący znajdowali się poza państwem chrześcijańskiem. W państwie nowoczesnem wierni i niewierzący są pomiędzy sobą zmieszani. I nie ulega wątpliwości, że państwo totalne rości sobie prawo, by znowu wszystkim narzucić jedną i tę samą wiarę, lecz czyni to w imię państwa i w imię porządku doczesnego: takie rozwiązanie sprawy jest wszakże dla chrześcijanina niemożliwe do przyjęcia. Tak więc społeczność chrześcijańska, w warunkach obecnych, mogłaby być jedynie taką społecznością chrześcijańską, w której żyją tak wierni, jak i niewierzący i w której jedni i drudzy uczestniczą w jednem i tem samem wspólnem dobru doczesnem.

Znaczy to, że o ile nie chcemy ograniczyć się wyłącznie do czynników doświadczalnych, trzeba tutaj wziąć pod uwagę zasadę pluralistyczną, o której mówimy[1] i zastosować ją do ustroju instytucjonalnego społeczeństwa.

W kwestjach, w których prawo cywilne łączy się w sposób szczególny ze światopoglądem, prawodawstwo przyznałoby różnym wyznaniom tego samego państwa różny statut prawny. Jasne jest, że dla zdrowej filozofji jedyną moralnością jest moralność prawdziwa. Lecz prawodawca, który musi mieć na względzie dobro ogólne i spokój określonego narodu, musi bezsprzecznie uwzględ-

---

[1] Obserwacja historyczna dostarcza nam pod tym względem ciekawych przykładów. Godną uwagi aplikację zasady tej znajdujemy w chrześcijańskiej Hiszpanji w późnem średniowieczu, a obecnie w Konstytucji Państwa Polskiego.

nić stan narodu tego, musi również uwzględnić ideał moralny różnych wyznań — aczkolwiek ideał ten wykazuje mniejsze lub większe braki, istnieje on jednak w rzeczywistości — i musi wskutek tego stosować zasadę mniejszego zła.

Jest pewien sposób rozumienia tegoż rozwiązania pluralistycznego, który prowadzi do błędu liberalizmu teologicznego; przykład tego możnaby może znaleść w prawodawstwie hinduskiem; uznawałoby się, że prawo, jakie mają jakiekolwiek opinje ludzkie i na mocy którego mogą być głoszone i propagowane, nakłada na państwo obowiązek uznania prawa, utworzonego przez każde wyznanie zgodnie z jego zasadami za jego statut prawny. Nie takie jest naszem zdaniem właściwe rozwiązanie tego problemu. Według nas, aby uniknąć większego zła, jakiem byłoby zakłócenie pokoju społecznego i zatwardziałość albo spaczenie sumień, państwo może i powinno tolerować u siebie — tolerować nie znaczy pochwalać — sposoby oddawania czci, które mniej lub więcej odbiegają od sposobu prawdziwego: *ritus infidelium sunt tolerandi*, nauczał św. Tomasz (II-a II-ae, 10, 11): może i powinno państwo tolerować różne sposoby oddawania czci Bogu, różne sposoby pojmowania życia i postępowania; i państwo powinno nadać różnym wyznaniom, żyjącym w jego łonie, ustrój prawny i, kierując się zasadami mądrości politycznej, z jednej strony, przystosować ustrój ten do ich stanu, a z drugiej, sharmonizować go z tendencjami ogólnego prawodawstwa, mającego na względzie życie cnotliwe, i z nakazami prawa moralnego; i do spełniania nakazów tych państwo kierować będzie w miarę możności tę różnorodność form. Tak więc ten różnorodny ustrój prawny państwa byłby skierowany ku tej doskonałości, jaką się odznacza prawo chrześcijańskie, choćby nawet w danej chwili ustrój ten był bardzo niedoskonały i daleko odbiegał od ideału etyki chrześcijańskiej. Ustrojowi takiemu przyświecałby jako ideał stan, w którym program chrześcijański byłby integralnie realizowany; narazie jednak istniałoby pewne oddalenie od ideału tego zgodnie z zasadami mądrej polityki.

W ten sposób państwo byłoby chrześcijańskie, a wyznania niechrześcijańskie cieszyłyby się tam należytą swobodą.

Jedność taka nie byłaby jednością istotną, jednością, opartą na wyznawaniu tej samej wiary i tych samych dogmatów; byłaby to jedność mniej doskonała, raczej materjalna niż formalna, jednak rzeczywista; jakżeśmy już zaznaczyli, jedność ta opiera się na wspólnej orjentacji, mającej swe źródło w powszechnej dążności do takiej formy życia, któreby jaknajbardziej uwzględniało ponadczasowe interesy jednostki; dążność ta musiałaby ożywiać grupy o różnorodnej kulturze, czasem nawet bardzo niedoskonałej. I jakakolwiek byłaby forma ustrojowa — monarchiczna, arystokratyczna czy demokratyczna — rolę czynnika jednoczącego i kształtującego, jaką kiedyś monarcha chrześcijański odgrywał w państwie, w tym nowym ustroju doczesnym spełniałaby najbardziej politycznie wyrobiona i najbardziej ofiarna część społeczeństwa świeckiego.

Jedność taka nie byłaby jednością maksymalną, jaką była jedność sakralna chrześcijaństwa średniowiecznego: przeciwnie, byłaby to jedność minimalna, gdyż ośrodek, około któregoby się wytwarzała i organizowała, stanowiłoby życie jednostki, i ośrodek ten nie fundowałby się na najwyższym poziomie wiecznych zainteresowań tejże jednostki, lecz na poziomie życia doczesnego. Dlatego też ta jedność doczesna czy kulturalna s a m a z s i e b i e nie domaga się jedności wiary i religji; dlatego też może być chrześcijańska, aczkolwiek obejmuje także niechrześcijan.

I przypuśćmy, że pewnego dnia znika rozdźwięk religijny; w takim razie to doskonalsze zróżniczkowanie spraw, należących do dziedziny doczesnej pozostałoby, jako prawdziwy dorobek, i rozróżnienie t o l e r a n c j i d o g m a t y c z n e j, która wolność od błędu uważa za dobro, mające wartość samo w sobie, od t o l e r a n c j i c y w i l n e j, która nakazuje państwu poszanowanie przekonań, pozostałoby jako trwała cecha ustroju społecznego.

Dodajmy nawiasem, że spotykamy tutaj ciekawe zjawisko. Kiedy bowiem jakieś hasło postępowe stało się trwałym nabytkiem w historji, jak n. p. t o l e r a n c j a c y w i l n a, hasło to najpierw służyło jako pretekst lub jako maska siłom, będącym na usługach błędu, i głoszącym przeciwko chrześcijaństwu złudne prawdy; następnie chrystjanizm stara się podtrzymać postęp ten, który chciano wyzyskać przeciwko niemu, a siły, służące błędom, zmie-

niając nagle kierunek, usiłują zmniejszyć ten sam postęp, którym najpierw się chełpiły.

Należy silnie podkreślić znaczenie rozwiązania pluralistycznego, o którem mówimy: jest ono tak dalece oddalone do pojęć liberalnych, modnych w XIX w. — uznaje ono bowiem w społeczności doczesnej konieczność istotną określonego oblicza etycznego i ostatecznie nawet religijnego — jak i od pojęcia średniowiecznego, ponieważ to określone oblicze społeczności nie wyklucza różnorodności w łonie samego społeczeństwa, rozumiane jest bowiem jedynie jako jednolitość orjentacji.

Rozwiązanie to sprowadza z drugiej strony jedność społeczności doczesnej do tego, czem jest ze swej istoty, t. zn. do zwykłej jedności przyjaźni.

W okresie sakralnego chrześcijaństwa jedność społeczności doczesnej była wyniesiona na wyższy poziom, uczestniczyła w pewnym stopniu w doskonałej jedności Chrystusowego ciała mistycznego, a źródłem jej była wiara.

Kiedy w swym stanie organicznym i zdolnym do życia uległa zniszczeniu, Europa z okresu baroku, jak codopiero zaznaczyliśmy, chciała ją zachować w postaci absolutyzmu. Dodajmy tu jeszcze, że przez cały okres nowoczesny widziano znamienne usiłowania filozofji, by spełnić to samo zadanie kulturalne, jakie wiara spełniała w średniowieczu. Pod wpływem wspomnień o jedności średniowiecznej filozofowie — czy to był Descartes, czy Leibniz, czy August Comte — starali się dla cywilizacji znaleść w rozumie zasadę doskonałej ponadczasowej jedności, której już nie znajdowano w wierze. Ich usiłowania spełzły zupełnie na niczem.

Z tego wypływa dla nas jasna nauka: jest zupełnie dowolna próba chcieć złączyć ludzi w oparciu o pewne minimum przekonań filozoficznych. Choćby je ścieśniono jaknajbardziej, zawsze na tem tle powstaną spory i tak dojdzie do rozdziału. I poszukiwanie wspólnego mianownika dla przekonań sprzecznych będzie zawsze gonieniem za pospolitością i oznaką tchórzostwa umysłowego, doprowadzi też do osłabienia ducha i do wyrzeczenia się praw, jakie posiada prawda.

Lecz wówczas trzeba wyrzec się szukania źródła i zasady jedności społecznej w jakiemś wspólnem wyznaniu wiary, niezależnie od tego, czy chodzić będzie o symbol apostolski, jak w średniowieczu, czy o naturalną religję Leibniza, czy wreszcie o to minimum moralności kantowskiej, na jakie we Francji powoływali się pierwsi teoretycy laicyzmu.

Atoli zwykła jedność oparta na przyjaźni, o jakiej poprzednio była mowa, nie wystarczy, by nadać społeczności formę, t. zn. by jej nadać tę właściwość etyczną, bez której społeczność nie posiada prawdziwie ludzkiego dobra ogólnego; — albo raczej społeczność taka suponuje taką formę i taką właściwość etyczną, by móc istnieć jako jedność oparta na przyjaźni.

Jeżeli forma ta jest chrześcijańska, będzie to dowodem, że pojęcie chrześcijańskie wzięło górę — oczywiście w ujęciu świeckiem i pluralistycznem, jakeśmy to wyżej zaznaczyli.

Lecz w jaki sposób weźmie ono górę? Otóż dzięki temu, że przedstawiciele tej koncepcji chrześcijańskiej posiadać będą dosyć energji duchowej, siły i roztropności politycznej, by wykazać praktycznie ludziom, którzy zdolni są to zrozumieć, że taka koncepcja odpowiada zdrowemu rozsądkowi i dobru ogólnemu — a ponieważ ludzie zdolni to rozumieć są nieliczni — by również autorytatywne poprowadzić do tego innych, by zdobyć i zachować w swym ręku władzę polityczną w jakiejkolwiek społeczności, mającej ustrój polityczny organicznie ukonstytuowany. W takim ustroju politycznym interesy i myśl polityczna jednostek ludzkich i grup społecznych i regjonalnych byłyby przy zachowaniu należytej hierarchji reprezentowane — jest to funkcja *consilium* w tomistycznej psychologji czynów ludzkich — wobec organów rządowych, mających wydać *judicium ultimum* i *imperium* i mających na uwadze jedynie dobro ogólne.

Czyż trzeba dodawać, że uwagi te, które mają na względzie istotę, naturę nowego chrześcijaństwa i które naszem zdaniem są rozumowo zupełnie uzasadnione, wskazują równocześnie na trudności, jakie napotka się przy realizowaniu tej koncepcji. Trudności te istnieć będą tak długo, jak długo chrześcijanie mieć będą do czynienia nietylko z cywilizacją, która tak w dziedzinie religijnej,

jak i filozoficznej jest podzielona, lecz zarazem napotykać będą na opór sił, które w ciągu historji gwałtownie zmobilizowane zostały przeciwko chrześcijaństwu i jak długo równocześnie stykać się będą wśród samych chrześcijan z bardzo silnemi pozostałościami pojęć pojmowanych antyanalogicznie i wreszcie z prądami irrocjonalnemi szarej masy, ulegającej ślepo sprzecznościom cywilizacji już przestarzałej:

2° *Autonomja czynnika doczesnego jako celu pośredniego.* Druga cecha charakterystyczna ustroju doczesnego, jaki mamy na względzie, odnosi się do tego, co możnaby nazwać chrześcijańskiem pojęciem państwa świeckiego czy laicystycznego; byłoby to potwierdzeniem autonomji czynnika doczesnego, jako celu pośredniego, zgodnie z nauką Leona XIII, głoszącego, że autorytet państwa jest w swoim rodzaju najwyższy. Codopiero przypomnieliśmy różnicę, zachodzącą między celem pośrednim a środkiem, i między drugorzędną główną przyczyną a przyczyną instrumentalną. I zaznaczyliśmy, że w chrześcijaństwie średniowiecznem czynnik świecki był rzeczywiście bardzo często jedynie środkiem, że spełniał tylko funkcję narzędzia i był na usługach czynnika duchowego.

Na skutek procesu różniczkowania, który sam w sobie jest zjawiskiem normalnem, — choć został zniekształcony przez fałszywą ideologję — porządek świecki czy doczesny osiągnął w ciągu czasów nowożytnych autonomję i jako taki występuje wobec porządku duchowego czy sakralnego.

Jest to zdobyczą historyczną, a zadaniem nowego chrześcijaństwa byłoby ją utrzymać. Nie oznacza to wcale zapoznania pierwszeństwa porządku duchowego. Porządek doczesny byłby podporządkowany duchowemu już nie jako narzędzie, co się tak często zdarzało w średniowieczu, lecz jako główny czynnik, aczkolwiek o mniejszej godności; powszechne dobro doczesne nie byłoby już pojmowane jako zwykły środek do osiągnięcia życia wiecznego, lecz jako to, czem jest z istoty swej, t. zn. jako cel pośredni.

Podporządkowanie rzeczywiste sprzeczne jest z pojęciami gallikańskiemi czy liberalnemi; natomiast podporządkowanie, które

w żadnym wypadku nie byłoby narzędziem, sprzeczne jest z pojęciem średniowiecznem.

3⁰ *Wybitna rola jednostki.*

Trzecią cechą charakterystyczną nowej cywilizacji chrześcijańskiej byłoby obok silnego uwypuklenia autonomji porządku doczesnego, równoczesne uwypuklenie znaczenia jednostki i jej samodzielności w stosunku do środków doczesnych i politycznych. Spotykamy tutaj drugie zjawisko centralne, dzięki któremu czasy nowoczesne przeciwstawiają się średniowieczu, a zjawisko to należy do porządku ideologicznego.

W miejsce mitu głoszącego zasadę: siła na usługach Boga, przyszedł mit o zdobywaniu i realizowaniu wolności.

O jaką wolność może chodzić w pierwszym rzędzie w cywilizacji chrześcijańskiej? Oczywiście nie chodzi tu o wolność, pojętą na sposób liberalny, t. zn. o zwykłą wolność wyboru; ta jest jedynie początkiem lub źródłem wolności; nie chodzi też o wolność według pojęcia imperjalistycznego czy dyktatorskiego, t. zn. o wielką i potężną wolność państwa; lecz chodzi tu przedewszystkiem o autonomiczną wolność jednostek ludzkich, a tą jest ich doskonałość duchowa.

Tak więc w miarę, jak zniża się, jakżeśmy widzieli, ośrodek, około którego tworzy się jedność porządku doczesnego i politycznego, w miarę tego wyrasta ponad ten porządek godność i duchowa wolność jednostki.

To pociąga za sobą zmianę perspektywy i zmianę całokształtu organizacji ustroju doczesnego. Chrześcijanin wie, że państwo ma obowiązki wobec Boga i że ma współpracować z Kościołem. Lecz wraz ze zmianą warunków zmianie ulegać może sposób, w jaki współpraca się odbywa; dawniej był to typ władzy doczesnej i przymusu prawnego. W przyszłości być może, będzie to przedewszystkiem typ wpływu moralnego ze względu na zgodne uzgodnienie polityczno-ekonomiczne, które się wytworzy. Św. Albert Wielki i św. Tomasz omawiając racje, dla jakich było niestosowne używanie przymusu w okresie apostołów i męczenników, a stosowne było później, tłumaczą to odrębnością warunków,

w jakich się znajdował Kościół. I znowu wskutek zmiany warunków Kościół przymusu stosować nie będzie.

I w tym punkcie znowu ideał, który staramy się określić, przeciwny jest tak ideałowi średniowiecznemu, jak i ideałowi liberalnemu. Wprawdzie wolność jednostki ujawnia się tam bardziej i występuje ponad polityczną strukturę państwa; lecz dzieje się to nie wskutek jakiegoś neutralizmu, t. zn. wskutek pojęcia, iż państwo ma być neutralne, lecz wypływa to z samej natury laickiego państwa chrześcijańskiego, jakżeśmy je nazwali; a więc nie jest to wynikiem teorji liberalistycznej czy anarchistycznej, lecz owocem należytego pojęcia wolności.

Społeczność o ustroju pluralistycznym, o której mówimy, jest wprawdzie mniej zwarta, niż społeczność średniowieczna, jest natomiast o wiele bardziej zwarta, niż społeczność w ustroju liberalnym. Jest to społeczność o ustroju autorytatywnym; prawo byłoby znowu czynnikiem moralnym, spełniałoby rolę wychowawcy wolności, rolę, której w ustroju liberalnym prawie wcale nie spełnia; zadaniem bowiem prawa jest zmuszać tych, którzy są *protervi*, zmuszać nierozumnych do takiego postępowania, do jakiego sami nie są zdolni; równocześnie ma prawo wychowywać ludzi, by wreszcie przestali podlegać prawu — spełniają oni bowiem sami chętnie i dobrowolnie nakazy prawa; to czynią oczywiście tylko mądrzy. I prawo nie normowałoby bezsprzecznie swych przepisów i sankcyj według skali wartości sakralnych, które regulowały całe dobro ogólne społeczeństwa średniowiecznego; lecz i wartości nowego porządku byłyby czemś świętem i nie byłyby to oczywiście święte interesy materjalne jednej klasy, tem mniej byłaby to święta produkcja ulu etatystycznego—lecz byłyby czemś naprawdę i z natury swej świętem: a byłyby niemi powołanie osoby ludzkiej do doskonałości duchowej i do zdobycia prawdziwej wolności, oraz zasoby siły moralnej, potrzebne do spełnienia tegoż zadania.

Uwagi te usprawiedliwione są znowu tomistyczną nauką o analogji a w szczególności nauką o analogiczności pojęcia dobra ogólnego i tomistyczną nauką prawa. Prawo ludzkie różni się od prawa boskiego. Boskie prawo bowiem, zwane jest nieskazitelnem,

lex Domini immaculata, ponieważ nie pozwala na żaden grzech, i ma na względzie dobro ogólne, którem jest samo życie boże; prawo ludzkie natomiast nie może zakazywać i karać wszelkiego rodzaju zła. Prawo to ma na względzie powszechne dobro doczesne i stąd też jest rzeczą naturalną, że w ustalaniu norm, w ustanawianiu zakazów i w nakładaniu kar uwzględnia różne typy dobra ogólnego, podobnie jak rozmaite są typy społeczeństwa i cywilizacji. *Diversa enim diversis mensuris mensurantur* (Ia IIae q. 9 a. 8, 2); *distinguntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* (IIa IIae, q. 61, a. 2).

Do tych uwag, dotyczących znaczenia osoby w nowej cywilizacji chrześcijańskiej, dorzucić możemy uwagi o własności prywatnej dóbr materjalnych. W tej kwestji też, jak wiadomo, uczy św. Tomasz, że musi istnieć własność prywatna dóbr materjalnych; domaga się tego osobowość ludzka, która przecież obrabia materję i nadaje jej formy; w razie zniesienia własności prywatnej osoba wykonywałaby swą pracę niedbale; uczy jednak także św. Tomasz, że używanie tych dóbr, stanowiących własność prywatną, musi służyć dobru ogólnemu; dobra te bowiem pierwotnie przeznaczone były dla rodzaju ludzkiego, i każda osoba niezbędnie ich potrzebuje, by móc dojść do celu ostatecznego. *Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprios, sed ut communes* (IIa IIae, q. 66. a. 2).

O tem właśnie zapomniano w okresie liberalnego indywidualizmu; i gwałtowna reakcja socjalizmu państwowego, jaką obecnie widzimy, zapewne przypomni ludziom prawo użytku ogólnego, o którem zapomnieli.

Mimo wszystko reakcja ta sama w sobie jest anormalna i również zgubna w swych skutkach. Ktokolwiek bowiem należycie ocenia wartość osobowości i rozumie, jak mało w rodzaju ludzkim osobowość ta się uwydatnia i jak otoczenie bezustannie jej zagraża, dla tego jasne jest, że prawo własności prywatnej jest nie mniej konieczne, niż prawo użytku ogólnego. Skutkiem tego nie można szukać środka przeciw nadużyciom, jakich w używaniu własności dopuszcza się indywidualizm, w całkowitem zni-

szczeniu własności prywatnej, lecz przeciwnie w rozszerzeniu i upowszechnieniu tych jej wartości, które służą osobie ludzkiej.

Chodzi o to, by dać każdej osobie możność korzystania z dobrodziejstw własności prywatnej — sposób dojścia do niej może być rozmaity i w razie konieczności nie jest wykluczona pewna kolektywizacja—zło tkwi bowiem w tem, że korzyści, jakie daje własność prywatna, są udziałem tylko garstki wybrańców.

W podobny sposób zresztą stawiają problem ten Proudhon a nawet Marks; błędne jest atoli marksistowskie rozwiązanie problemu. Możnaby tu powołać się na pewne idee Proudhona, co oczywiście nie oznacza ich przyswojenia sobie. By każdemu dać udział należyty w korzyściach, jakie własność prywatna daje osobie, nie można życiu ekonomicznemu i przemysłowi nadać ustroju komunistycznego ani też etatystycznego, lecz raczej formę „spółki"; dzięki temu w miejsce najemnictwa mielibyśmy formę współwłasności, jak to poleca encyklika *Quadragesimo Anno,* i dzięki temu osobowość ludzka, biorąc czynny udział w prowadzeniu przedsiębiorstwa, znalazłaby kompensatę tego, co traci wskutek mechanizacji pracy.

Weźmy pod uwagę inny wielki problem, który technika życia społecznego dziś wszędzie narzuca, a mianowicie problem organizacji produkcji i konsumpcji na sposób korporacyjny albo syndykalistyczny. Trzeba tu zaznaczyć, że każdy wkłada w słowa korporacja i syndykat najrozmaitszą treść; techniczne bowiem potrzeby życia społecznego dają tylko ogólne wytyczne, a dokładniejsze określenie ustroju społecznego jest owocem czynników etycznych i one nadawają mu formę charakterystyczną. Otóż rozważając problem wyżej wymieniany w świetle filozofji chrześcijańskiej, zdaje się, że wielkiem zadaniem, jakie spełnić musi w przyszłości ustrój korporacyjny albo syndykalistyczny — ustrój taki w tej lub innej formie zdaje się być zresztą nieunikniony — jest obrona osoby przeciwko zbiorowości; korzyści takiego ustroju dla ogółu musiałyby być oczywiście zapewnione. Chcę przez to powiedzieć, że trzebaby z jednej strony zapewnić dobra elementarne jednostkom, które nie są lub nie mogą być objęte organi-

zacją korporacyjną czy syndykalistyczną, a z drugiej strony zapewnić osobne prawa jej i wolność w łonie tejże organizacji.

Nie zapominam bynajmniej, że strona techniczna życia społecznego, jakkolwick najbardziej podlega konieczności, najprędzej ulega zmianom, i że ustrój ekonomiczny nowej cywilizacji chrześcijańskiej może być zupełnie inny, niż ten, jaki dominujące obecnie czynniki techniczne każą nam nakreślić na bliską stosunkowo przyszłość. Lecz robiąc tę dygresję, chciałem jedynie wykazać, że tylko czynniki etyczne, biorąc górę nad czynnikami technicznemi, nadają ustrojowi ekonomicznemu ostateczną strukturę i formę charakterystyczną; chciałem też wykazać, że jeżeli się patrzy na człowieka, na pracę, na własność dóbr materjalnych w świetle filozofji chrześcijańskiej, to zmienia się całkowicie sposób, w jaki się nasuwają najważniejsze problemy ekonomiczne.

(Dok. nast.).

LUDWIKA BAZYLEWSKA
Kielce.

Zadania wychowawcze państwa.

W dziele wychowania, t. j. w przygotowaniu człowieka przez harmonijny rozwój umysłu, woli i uczucia, oraz pewnego minimum tężyzny fizycznej, biorą przedewszystkiem udział: rodzina, Kościół i państwo.

Celem zabiegów wychowawczych tych trzech instytucyj — to przygotowanie jednostki ludzkiej do pełnego życia indywidualnego i społecznego, a w konsekwencji — ułatwienie jej zdobycia zbawienia, tej pełni życia nadprzyrodzonego.

Idealne wyniki wychowawcze mogą być osiągnięte tylko przy zgodnem współdziałaniu tych trzech czynników.

Największe uprawnienia wychowawcze przysługują rodzinie. Posiada ona bowiem z woli Stwórcy nietylko przywilej przekazywania życia, ale i specjalne zdolności wychowawcze, oparte na

autorytecie nadprzyrodzonym. Z tego wynika, że rodzina nie może rezygnować — i to pod żadnym pozorem — ze swoich prerogatyw wychowawczych, ani ich cedować komukolwiek. Dla tej samej przyczyny nie może po nie sięgać żadna instytucja, ponieważ „dziecko z natury swej jest cząstką rodziców i natura domaga się, aby pozostawało pod opieką rodzicielską aż do pełnoletności" (św. Tomasz z Akwinu). Do rodziców zatem należy wyłącznie decyzja kierunku i metod wychowawczych, jakim podlegają ich dzieci. Stanowisko to, jako wypływające z praw natury, zgodne jest z prawem kościelnem, zdrowym rozumem i ustawodawstwami tych państw, które oceniają należycie doniosłość praw przyrodzonych dla dobra ogółu. Do rzędu tych państw obok Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej należy również i Polska.

Drugą społecznością, mającą największe po rodzinie prawo do wychowania jest Kościół. Źródłem wychowawczych uprawnień Kościoła jest pozytywna wola Boga. Od samego Chrystusa otrzymał bowiem Kościół św. swe posłannictwo: „Idąc na cały świat, nauczajcie wszystkie narody, ucząc je chować wszystko, cokolwiek wam przykazałem" (Mat. 28, 19-20). Inny tytuł wychowawczej działalności Kościoła stanowi jego wyłączna zdolność do udzielania swym członkom życia łaski, tego podstawowego warunku osiągnięcia zbawienia, oraz przywilej nieomylności we wskazywaniu drogi wiodącej do celu ostatecznego. Na tych podstawach opiera się nietykalność i niezależność przywileju wyłącznej decyzji w sprawach wiary i moralności, oraz autorytatywna ocena wszystkich zagadnień życiowych pod nadprzyrodzonym kątem widzenia. Z tego więc tytułu wypływa ingerencja Kościoła w dziedzinę całokształtu wychowania, wiedzy, prawodawstwa czy sztuki, a jest uzasadniona macierzyńską troską o zbawienie dusz. Opieką swoją obejmuje Kościół całą ludzkość i choć pierwszeństwo przypada wiernym, nie są jej pozbawieni stojący poza owczarnią Chrystusową. Korzystają przecież i oni z dorobku kultury chrześcijańskiej, której twórcą jest Kościół, a do ludów pogańskich dociera zbawcza działalność misyjna.

Trzecią instytucją, posiadającą prawo do udziału w wychowaniu, to państwo. Jest ono — w myśl katolickiej nauki społecz-

nej — drugą, obok Kościoła, społecznością doskonałą; to znaczy, że podobnie jak Kościół, posiada wszystkie niezbędne środki do osiągnięcia swego celu, którym jest pełnia dobrobytu ogółu.

Istnienie państwa oparte jest na woli Boga, który chce, by człowiek, przychodzący na świat w społeczności rodzinnej, osiągnął pełnię swego rozwoju i dojrzał do życia nadprzyrodzonego w społeczności państwowej. Dowodzi tego wrodzony człowiekowi instynkt społeczny: „Homo est animal sociale" — „człowiek jest istotą społeczną", jak to klasycznie wyraził św. Tomasz z Akwinu.

Z powyższych rozważań wynika, że katolicka nauka społeczna — wbrew tendencyjnym lub z ignoracji płynącym twierdzeniom przeciwników kościoła — nietylko nie wyklucza udziału państwa w wychowaniu, lecz, przeciwnie, podkreśla je i uzasadnia. Zachodzące nieporozumienia między Kościołem a państwem na płaszczyźnie wychowawczej dotyczą przeważnie niewłaściwych metod lub nieuzasadnionych ingerencyj niektórych państw w atrybucje wychowawcze rodziny czy Kościoła. W warunkach, zapewniających harmonijne współdziałanie rodziny, Kościoła i państwa nie zachodzą żadne trudności lub nieporozumienia.

Z przykrością jednak należy stwierdzić, że stany takiej idealnej współpracy zachodzą naogół nieczęsto. To też zanim przystąpimy do nakreślania stanu normatywnego: jak być powinno, przyjrzyjmy się stanom faktycznym: jak było lub jest.

Państwo od zarania swego istnienia zdawało sobie sprawę ze swych prerogatyw wychowawczych i korzystało z nich stosownie do zakreślonego sobie celu.

Pierwszym znanym powszechnie krajem, posiadającym sprecyzowaną ideę wychowania państwowego, była starożytna Grecja. Najbardziej klasyczny przykład, ale w ujemnem znaczeniu, przedstawia Sparta. Wychowanie państwowe w ujęciu spartańskiem polegało na najwyższym rozwoju fizycznym ogółu obywateli przy zupełnem niemal wyeliminowaniu czynnika ideowego. Państwo wykroczyło poza ramy, przyznane mu przez naturę, wchłaniając w siebie uprawnienia, przysługujące rodzinom i niszcząc wszelką indywidualność. Nie dały jednak pozytywnych rezultatów ani selekcja małżeństw, ani koszarowe wychowanie młodzieży, ani

wreszcie dążenie do zapewnienia maximum ogólnej tężyzny ogółu przez zrzucanie wątłych niemowląt — jako niskowartościowego elementu obywatelskiego — ze skał Tajgetu. W obliczu prawdziwego niebezpieczeństwa w postaci wojen peloponeskich świetny pod względem fizycznym obywatel-automat, pozbawiony jednak, wskutek jednostronnego wychowania, pierwiastków duchowych, nie zdał egzaminu obywatelskiego, bo zdać nie mógł. „Można bowiem bezideowo wegetować i używać, lecz walczyć i tworzyć niepodobna inaczej, jak w imię idei, podniesionej ponad sferę doczesności" (S. A. Radziwanowski, Chrześcijański ideał historyczny — Sodalis, 1935, Nr. 2).

W innych państwach Hellady wychowanie państwowe było przeprowadzone znacznie lepiej, ponieważ nie krępowano słusznych przywilejów jednostek, ani nie gwałcono podstawowych praw wychowawczych rodziny. Zamiast spartańskiego ideału państwa-bożyszcza, na pierwszy plan wysuwano państwową rację stanu, dzięki szkodliwemu skądinąd rozbiciu terytorjalnemu, jeśli nie ogółowi, to przynajmniej większości obywateli. Oparta na naturalnych podstawach moralności służba państwu w imię dobra ogółu uległa jednak zniszczeniu, gdy słuszna wolność przerodziła się w swawolę, a niemoralność rozbiła życie rodzinne.

Innym, bliżej nam znanym organizmem państwowym, uprawiającym politykę wychowawczą był Rzym. I tu, podobnie, jak w Helladzie, rozwój myśli wychowawczej idzie dwoma torami. Pierwszy etap, to okres republiki, kiedy wychowanie państwowe odbywało się w sposób samorzutny w obrębie mocnych moralnie rodzin, opartych o monogamiczne małżeństwo. Państwo rzymskie kierowało wszystkie swoje wysiłki wychowawcze do opieki świętości, czystości moralnej i autorytetu rodzinnego. Ideał rzymianina z tego okresu, — to ojciec rodziny i świadomy swych praw i obowiązków obywatel.

Etap drugi — to okres rozszerzenia terytorjalnego, wzmożonego materjalnego dobrobytu, wybujałego indywidualizmu i ogromnego upadku moralności. Pod destrukcyjnym wpływem umysłowości greckiej, życie rodzinne uległo zniszczeniu i nie mogło spełnić swych zadań wychowawczych. Stało się to dzięki praktycznie

zorjentowanej ekspansywności rzymskiej, która ograniczała się do zwycięstw fizycznych i utrzymania jednolitości politycznej w zdobytych terytorjach. Rzymianie bowiem — w przeciwieństwie do intelektualnie i estetycznie nastrojonych greków — jako naród praktyczny, nie tworzyli samodzielnych kierunków myślowych, ani odrębnej literatury czy sztuki, lecz przyjmowali jedno i drugie od narodów pokonanych, przystosowując je co najwyżej do własnych warunków. Państwowa zasada wychowawcza: „Salus reipublicae suprema lex esto"—„zbawienie rzeczypospolitej najwyższem prawem", która w okresie tężyzny obyczajowej była bodźcem do ofiarnej służby na rzecz ojczyzny, z zanikiem moralności stała się osłoną wszelkich nadużyć, popełnianych wobec jednostek i całych narodów w imię rzekomych korzyści imperjum rzymskiego.

Z dojściem do głosu skrajnego indywidualizmu zasada „Salus reipublicae" doczekała się autoryzowanego przekładu, zmieniającego pojęcie rzeczypospolitej na korzyść osobistą jednostek. Skutek tej metamorfozy nie kazał na siebie długo czekać — Rzym upadł.

Koniec imperjum rzymskiego przypadł w okresie rozwoju chrześcijaństwa, które stanęło wobec konieczności opracowania własnego poglądu na instytucję państwową i jej działalność wychowawczą. Syntezę chrześcijańskiej myśli społeczno-państwowej, opartej na pozytywnej nauce Objawienia, zawiera dzieło „De civitate Dei" św. Augustyna. Według chrześcijańskich koncepcyj, państwo jest to drugie obok Kościoła narzędzie Boże, służące do ułatwienia jednostce osiągnięcia zbawienia, co oczywiście nie wyklucza zadań własnych bezpośrednich, które państwo ma do spełnienia. Z tego tytułu udzielał Kościół swego przepotężnego poparcia moralnego młodym państwom europejskim. Odwzajemniając się, państwo otaczało Kościół należnym szacunkiem i stawało w razie potrzeby w jego obronie.

Przejawem wychowania państwowego w tym okresie — to zaczątki prawodawstw różnych narodów, w których obok klauzul, regulujących stosunek poddanych do suwerenów, wielki nacisk się kładzie na ustawodawstwo rodzinne, ochronę moralności, oraz gwarancję autorytetu Kościoła, jako podstawowych warunków normalnego rozwoju narodów i tężyzny państw.

Wieki średnie przyniosły dalszy rozwój pojęcia państwa. Św. Tomasz z Akwinu nazywa państwo sługą Bożym ku dobremu— „Servus Dei in bonum", który ma ułatwić człowiekowi osiągnięcie celu nadprzyrodzonego z pomocą szeregu funkcyj, regulujących stosunki obywateli, i to tak pod kątem widzenia ich dobrobytu materjalnego, jak i ostatecznego celu. Ponieważ w myśl tych poglądów państwo było przyczyną instrumentalną, narzędziem uświęcenia obywateli, więc i na nie spływał blask świętości, co znalazło swoje odbicie w pojęciu „Imperium Sacrum". Z tego tytułu każdorazowi przedstawiciele państwa byli przedstawicielami autorytetu Bożego, a uległość wobec władz państwowych stawała się spełnieniem pozytywnej woli Boga.

I w tem właśnie należy upatrywać przyczyny, która nie dopuściła do urzeczywistnienia idei „Świętego Państwa". Przyczyną tą, to nadużycia dzierżycieli władzy, którzy wykorzystywali swoje uprzywilejowane stanowisko dla celów bardzo niskich lub nieraz wręcz występnych, jak np. nadużycia królów hiszpańskich, znane ogólnie pod nazwą inkwizycji.[1]

Z biegiem czasu państwo coraz bardziej traciło podstawę do autorytetu moralnego i duchowego przywództwa, zatrzymywało jednak nadal płynące z tych powag prerogatywy. Państwo, precyzując swoje cele, jako wyłącznie doczesne, a zatem nie mające z religją nic wspólnego, sięgało jednocześnie po władzę w dziedzinie duchowej, by móc wykorzystać powagę religji dla własnych zamierzeń.

Do obniżenia powagi Kościoła w oczach ogółu przyczyniły się w szczególniejszej mierze państwa absolutystyczne, które — odwracając normalny porządek rzeczy — ze „sługi Bożego" i obrońcy Kościoła zamieniały się w jego suwerena, nadużywając nadprzyrodzonej powagi do swoich jakże często niskich celów.

Poprzez rozdział pierwiastka Bożego, reprezentowanego przez Kościół, od świeckiego, którego przedstawicielem było państwo,

[1] Nie należy mieszać inkwizycji hiszpańskiej, która była odłamem sądownictwa świeckiego, z inkwizycją duchowną, istniejącą do dzisiaj, a polegającą na płynącem z nieomylności Kościoła prawie autorytatywnych orzeczeń w dziedzinie wiary i moralności, znaną ogólnie pod nazwą „indeksu".

doszło powoli do uzurpacji kompetencyj Kościoła przez władzę świecką, co za czasów reformacji luterańskiej przyjęło klasyczną definicję: „Cuius regio, eius religio".

Od tego momentu polityka coraz bardziej wyzwala się z norm religijnych, a w dalszej konsekwencji i etycznych. W ten sposób stopniowo przygotowano grunt do całkowitego rozdziału Kościoła od państwa, którego dokonała demokracja z chwilą dojścia do władzy. Od tej pory myśl państwowa poszła zupełnie niezależnemi od wpływów Kościoła drogami, tworząc laicką rację stanu, nie liczącą się z żadnemi wskazaniami etycznemi.

Wzajemne stosunki między Kościołem a państwem układały się wtedy zależnie od światopoglądów warstw rządzących mniej lub więcej tragicznie dla Kościoła. Tragicznym jednak — wbrew przewidywaniom jego autorów — okazał się ten rozdział i dla państwa. Człowiek bowiem jest z natury — mimo złożoności pierwiastków duchowego i materjalnego — istotą jednojaźniową, co uzewnętrznia się w postaci czynów, które mogą mieć tylko jedną cechę moralną: dobrą albo złą. Czyny ludzkie moralnie obojętne nie istnieją. I stąd wypływa szkodliwość laicyzmu: jednostka, wychowana w duchu negacji zasad moralnych przez zeświecczone środowisko państwowe, staje się człowiekiem niemoralnym, szkodliwym dla ogółu, a tem samem i dla państwa. Zorjentowana bowiem w kierunku korzyści osobistych jednostka staje się niezdolna do poświęcenia i ofiarności, bez czego życie społeczne jest wprost nie do pomyślenia. Państwo, wynaturzając swych obywateli zapomocą laicyzacji, burzyło równocześnie fundament swego istnienia, a rozkład współczesnej myśli państwowej, jest jedynie konsekwencją liberalnego światopoglądu, opartego o relatywizm moralny.

Skrajny indywidualizm Rousseau'a, ignorujący ogół na rzecz jednostki, został już przez Hegla zastąpiony i to radykalnie idealizmem społecznym, a właściwie państwowym. Z czasem nieuchwytny idealizm zastąpiono konkretnym realizmem myślowym, który wywiera do dziś decydujący wpływ na teorje wychowawcze.

Powstawanie w ostatniem dziesięcioleciu państw autorytatywnych jest zupełnie zrozumiałą reakcją przeciw rozkładowemu wpływowi światopoglądów ubiegłych wieków. Ze względu na za-

łożone sobie cele możemy podzielić państwa autorytatywne na dwie kategorje: 1. służące jakiemuś celowi, jak Włochy, Niemcy, Austrja, i 2. stanowiące cel sam w sobie, jak np. Rosja bolszewicka czy Meksyk.

Stosownie do wytkniętego celu każde z wyżej wymienionych państw stosuje odpowiednie metody wychowawcze względem swoich obywateli, przyczem każde z tych państw wyznaje ideę państwa totalnego, państwa-bożyszcza. Państwo zatem, jako państwo, jest jedynem źródłem prawa, a wskaźnikiem postępowania każdorazowa racja stanu. To też wychowanie będzie polegało na wytworzeniu obywateli-robotów, automatycznie kierujących się wyłącznie „racją stanu", jako najwyższym sprawdzianem moralnym. Dawna zasada: „Zbawienie rzeczypospolitej najwyższem prawem" odżyła nanowo, w postaci jednostronnej i krańcowej.

Najradykalniej zastosowała ją Rosja bolszewicka. Za naczelne dobro Lenin uznał społeczeństwo pracujące, pozbawione wszelkich „nierealnych mrzonek", jak wierzenia religijne, węzły rodzinne, przyjaźń, etyka objektywna. W myśl tych założeń wyeliminowano z wychowania, zmonopolizowanego całkowicie przez państwo, wszelkie pierwiastki duchowe, a nawet moralność naturalną. Rozbito rodzinę, jako przeżytek burżuazyjny, wprowadzając zamiast małżeństwa wolną miłość. Dziecko od pierwszych chwil życia, jako wyłączna własność społeczeństwa pracującego, umieszczono w żłobku, aby zapobiec wytwarzaniu się więzi rodzinnej. Wychowanie dziatwy i młodzieży odbywa się systemem koszarowym, przyczem w myśl zasady: „naturalia non sunt turpia" stosuje się z reguły jak najdalej posuniętą koedukację. Podstawą bolszewickiej działalności pedagogicznej jest czynny ateizm. Dziecko od najmłodszych lat wdraża się do walki z Bogiem i wszelkiemi przejawami religijności. Wpaja się weń nienawiść do rodziny, jako instytucji kapitalistycznej, dowodzi się bezsensowności dążeń narodowych. Przy rytmie patetycznych deklamacyj o wolności myśli, przekonań, postępowania wtłacza się człowieka w najciaśniejsze ze wszystkich istniejących na świecie ramy biurokracji. Śledzi się każdy krok. Pod presją „Czeki" i „G. P. U." zmusza się do największych ofiar w imię rzekomego dobra społeczeństwa pracują-

cego, a w rzeczywistości dla drobnej i nic z tem pracującem społeczeństwem nie mającej wspólnego kliki czerwonych władców.

A jakie wyniki?

Koszarowe internaty koedukacyjne dały dwunastoletnie matki i spowodowały masowe rozstrzeliwania zarażonych wenerycznie wychowanków. Z wydartych opiece rodzinnej wyrostków potworzyły się bandy opryszków, podobnych raczej do drapieżnych zwierząt niż ludzi.

Brak ideałów duchowych staje się przyczyną straszliwych nadużyć lub masowych samobójstw przeważnie chłopców i dziewcząt, nie mogących znieść grobowej atmosfery terroru i niepewności. Człowiek, istota z natury swej chrześcijańska, pozbawiony swego naturalnego żywiołu, jakiem jest życie nadprzyrodzone, cherleje, zamiera lub wynaturzony wpada w niszczycielski szał bezgranicznej nienawiści do wszystkiego, co jest odeń szczęśliwsze.

Rosja bolszewicka — to, według wiarogodnych świadków, jedno wielkie więzienie, gdzie równocześnie z Bogiem usunięto wszelką radość życia i wszelką godność ludzką. Zamiast szumnie zapowiadanej swobody, uraczono nieszczęśliwą ludność taką niewolą, o jakiej już dawno zapomniano nietylko w Europie, ale na całym świecie.

Drugiem współczesnem państwem totalnem są Niemcy. Ideałem hitleryzmu jest rasa, a mówiąc ściślej rasa nordyjska, pojęta jako synteza wszystkich dodatnich cech fizycznych i płynących z nich cech moralnych narodowego charakteru niemieckiego. Naczelnym programem wychowawczym Hitlera jest wpojenie narodowi niemieckiemu przekonania o jego „bezwzględnej wyższości w stosunku do innych" narodów. Dla osiągnięcia tego celu „państwo narodowe winno całą swą działalność nastawić przedewszystkiem nie na przyswajanie wiedzy, lecz na wychowanie zdrowych ciał. Dopiero na drugim planie stoi kształcenie duchowych dyspozycyj. Tu jednak znowu naczelne miejsce ma rozwijanie charakteru, szczególnie siły woli i decydowania się w związku z wyrażaniem do ochoczej odpowiedzialności, a dopiero nakoniec przychodzi kształcenie naukowe". „Szkoła poświęcić musi więcej miejsca cielesnemu hartowaniu, przynajmniej dwie godziny dzien-

nie". Na szczególną zaś uwagę zasługuje boks, ponieważ „niema sportu, któryby jak ten w równym stopniu rozwijał ducha zaczepności, wymagał błyskawicznej siły decyzji, wychowywał ciało do stalowej giętkości". „Opiekę nad fizycznem wychowaniem młodzieży musi państwo rozciągać poza oficjalne lata szkolne. Ma ono jednocześnie być przygotowaniem do służby wojskowej. Najwyższą zaś szkołą ojczystego wychowania jest wojsko. Naczelnem jego zadaniem jest przeobrażenie chłopca w mężczyznę". „Równie wielką uwagę trzeba zwrócić na fizyczne kształcenie dziewcząt z tem jednak, że celem jest tu macierzyńskość".[1]

Hitler zdaje sobie dokładnie sprawę z doniosłej roli rodziny w życiu narodu i poświęcił jej wiele rozważań teoretycznych i zabiegów praktycznych w celu podniesienia jej poziomu wychowawczego. Usunięcie demoralizacji we wszystkich jej przejawach, ułatwienie matkom powrotu do ognisk domowych przez podniesienie płac rodzinnych i stałe otaczanie rodziny opieką prawną i mocnem poparciem autorytetu państwa, — oto niewątpliwie pozytywne zdobycze wychowania narodowo-socjalistycznego. Jeśli się porówna poglądy wychowawcze Hitlera i Lenina, to w imię sprawiedliwości należy przyznać wyższość Hitlerowi, który — negując chrześcijańskie doktryny wychowawcze i społeczne — uznaje i szanuje przynajmniej prawa naturalne. Zasługi przywódcy brunatnych koszul nad przywróceniem moralności naturalnej są niewątpliwe. Hitler w przeciwieństwie do Lenina, skrajnego materjalisty, jest idealistą. To też domaga się rozwinięcia następujących wartości duchowych w narodzie, jak cnoty milczenia, wierności, ofiarności, odwagi zarówno wojskowej, jak i cywilnej, siła decydowania i poczucia ochoczej odpowiedzialności, ponieważ, jak motywuje: „Przemysł i technika, handel i rzemiosło, zawsze tylko wtedy mogą kwitnąć, póki idealistycznie usposobiona społeczność narodowa dostarcza potrzebnych założeń. Te zaś tkwią nie w materjalnym egoiźmie, ale w ochoczej ofiarności".[2] „Rozwijanie jednak

[1] Dr. Marjan Wachowski, *Wychowanie narodowo-socjalistyczne*, s. 15—16.

[2] Dr. Wachowski s. 17.

ofiarnego i czynnego patrjotyzmu winno być jak najściślej związane z rozbudzeniem poczucia sprawiedliwości" (ib.). Sprawiedliwość ta jednak jest rozumiana w sensie pogańskim i stosować się winna tylko wobec własnego narodu, który — jako wpływ najwartościowszej rasy, doprowadzonej do najwyższego rozkitu drogą racjonalnej hodowli i wychowania pod kontrolą i współudziale państwa — ma wszelkie warunki do spełnienia wielkiej misji światowej.

Zasadniczym błędem hitlerowskiego kiernnku wychowanania jest — jak już wyżej zaznaczono — negacja nadprzyrodzonego pierwiastka religijnego i odmawianie chrześcijańskich pozytywnych walorów wychowawczych i społecznych. Stało się to wskutek niemożności uzgodnienia postulatów rasistowskich z doktryną katolicką, a ponieważ kompromis ze strony katolicyzmu jest wykluczony — rasizm, nie chcąc rezygnować ze swych założeń, zwrócił się po sankcje duchowe do pogańskich wierzeń starożytnych germanów. Przywódcy bowiem rasizmu zdają sobie doskonale sprawę, że bez czynnika ideowego wychowania — szczególnie na dłuższą metę — przeprowadzić się nie da. Mylą się jednak, sądząc, że można dojść do pozytywnych wyników wychowawczych bez oparcia się na objektywnych podstawach Objawienia i nauki Kościoła. Dusza ludzka, z natury swej chrześcijańska, jeśli tylko nie utonie w występkach, szczególnie zmysłowych, co jej narazie w Niemczech nie grozi, upomni się wcześniej czy później o swoje prawa.

Najwłaściwiej może rozwiązały problem wychowania państwowego Włochy. Praca wychowawcza poszła tu w dwóch kierunkach: 1. tępienia i usuwania wszelkich szkodliwych naleciałości i wad charakteru u ogółu obywateli wraz z przyczynami sprzyjającemi tym wadom, oraz 2. ułatwianie spomocą odpowiedniego ustawodawstwa i urządzeń państwowych obywatelom rozwoju cech dodatnich. Mussolini jakkolwiek sam nie jest praktykującym katolikiem, oceniając pozytywne wartości religijne, przywrócił Kościołowi wolność i zapewnił należyty wpływ wychowawczy na wiernych. Usunięto wszelką propagandę bezbożniczą przez wydalenie i rozwiązanie organizacyj masońskich i komunistycznych. Z wielkim nakładem energji i pieniędzy podniesiono ogólny dobrobyt mas, zmuszając jednocześnie warstwy zamożne drogą presji mo-

ralnej do obniżenia stopy życiowej w celu zmniejszenia jaskrawych różnic klasowych. Rozbudzono poczucie przynależności narodowej i państwowej przez nawrót do tradycji z czasów świetności imperjum rzymskiego. Przez podniesienie ogólnej oświaty zdobyto większe zrozumienie obowiązków obywatelskich, wciągając jednocześnie do czynnej współpracy szerokie masy obywateli spomocą rozmaitych organizacyj społecznych, którym zapewniono należytą opiekę duszpasterską. Specjalną troską otoczono rodzinę, a szczególniej jej podstawę — małżeństwo przez zniesienie cywilnego ustawodawstwa rozwodowego oraz przez przyznanie liczniejszym rodzinom ulg i udogodnień. Wreszcie spomocą specjalnie surowych represyj zmniejszono znacznie wszelkiego rodzaju rozpasanie, nie wyłączając słynnych włoskich przekleństw. Wszystko to wskazuje na pozytywną działalność wychowawczą faszyzmu. Posiada on jednak także strony ujemne. Największem złem jest utylitarny stosunek do religji i Kościoła. Ceni się współpracę z Kościołem jedynie pod kątem widzenia korzyści, jakie stąd płyną dla państwa, nie doceniając zupełnie wartości nadprzyrodzonych. Drugim zasadniczym błędem to podział społeczeństwa na dwie warstwy: pełnowartościowych obywateli—faszystów i opozycjonistów, wobec których nawet nieetyczne postępowanie jest półoficjalnie dozwolone. Wreszcie faszyzm—podobnie jak hitleryzm—wyznając ideę państwa totalnego, usprawiedliwia wszelkie nadużycia popełnione na jego korzyść. Oczywiście, że polityka tego rodzaju na dalszą metę musi przynieść, zamiast zamierzonej korzyści, szkodę, ponieważ powoli, lecz systematycznie deprawuje obywateli, a człowiek niemoralny jest największem złem dla państwa.

W Polsce problem wychowania państwowego już od kilku lat zaczyna wysuwać się na czoło polityki szkolnej. Ze względu na orjentację teoretyków tego ruchu można go podzielić na dwa zasadnicze odłamy: 1. kierunek zorjentowany religijnie, który pragnie wychowanie państwowe oprzeć na zasadach katolickich, jak np. Dr. Stefanja Skwarczyńska, oraz 2. kierunek laicki, dla którego źródłem prawa i sprawdzianem etycznym jest wyłącznie państwo.

Istnieje już pokaźna literatura, poświęcona laicyzacji wychowania państwowego. Ze zrozumiałych względów rozważania te

zacieśniają się przeważnie do mniej lub więcej udanych projektów rozwiązania tego zagadnienia na terenie szkoły. Wychodząc z założenia, że w obecnych warunkach szkoła jest najodpowiedniejszem narzędziem wychowawczem usiłuje się udowodnić potrzebę, a nawet konieczność upaństwowienia szkolnictwa. Wynikiem zmonopolizowanego wychowania winno być wytworzenie z młodzieży precyzyjnego narzędzia do służby dla dobra państwa, bezwzględnie podporządkowanego i ślepo uległego władzom kierowniczym. W myśl tych założeń J. Balicki dochodzi do wniosku, że „szkoła musi zrezygnować obecnie ze wszystkich innych — chociażby najbardziej pozytywnych ideałów, aby stanąć w służbie tego jednego wyłącznie, który cel swój widzi w wytworzeniu się dzielnych, zdatnych do czynu, twórczych jednostek państwowych". Pomysł coprawda nieoryginalny, bo już spotkaliśmy go przy omawianiu hitlerowskiego systemu wychowawczego. Podobnie ku hitleryzmowi skłania i J. K. Targowski (a zgodziłby się z nim i Mussolini) że „ideałem wychowawczym może być tylko ideał wychowania państwowego, jako najbardziej wszechobejmujący, jako synteza wychowania religijnego, narodowego i obywatelskiego" (Zrąb).

Z dopiero co przytoczonych zdań wynika, że ich autorzy są jaskrawymi zwolennika państwa totalnego. Według tych i tym podobnych rozumowań państwo — to najwyższe dobro, a obywatel to wyłączna jego własność. Celem istnienia człowieka — to służba państwu, które może kształtować swoje narzędzia stosownie do „każdorazowej racji stanu". Usprawiedliwienie takiego postępowania wyprowadza się jako mylny zupełnie wniosek ze słusznej przesłanki, że „zorganizowanego życia zbiorowego, a co zatem idzie i pełnego życia indywidualnego poza ramami organizacji państwowej nie da się pomyśleć" (J. Jędrzejewicz. Zrąb). Zgodnem z prawdą jest twierdzenie, że jedynie społeczność państwowa umożliwia pełnię życia jednostki i zbiorowości, lecz ostatecznem przeznaczeniem człowieka nie jest zdobycie tej — skromnej zresztą w najlepszym razie — pełni, ale pełnia życia nadprzyrodzonego, czyli zbawienie wieczne. Z tego tytułu nie można człowieka degradować do roli robota, przeznaczonego wyłącznie na służbę doczesności, chociażby i koniecznej, a nawet wzniosłej. Nie jest również słuszny ani zgodny

z prawdą sąd, jakoby żaden ze znanych dotąd kierunków wychowawczych — nie wyłączając religijnego — nie rozwiązał zadań wychowawczych epoki, a co zatem idzie, żaden z nich nie posiada praktycznej wartości życiowej. Ma go spełnić dopiero wychowanie państwowe, któremu zatem należy pierwszeństwo przed innemi. W praktyce zdobycie tych wartości życiowych ma wyglądać jako instynkt państwowy, oparty na odruchowym kulcie państwowości i ślepem posłuszeństwie władzy, zdobyty spomocą specjalnego oddziaływania, zbliżonego do tresury.

Oddziaływanie to może się odbywać bądź to drogą rozumową, ale wówczas nigdy nie doprowadzi do wytworzenia się instynktu, który właśnie jest czynnością spontaniczną, pozbawioną wszelkich czynników rozumowania, bądź też przez bezpośrednie działanie na wolę pobudkami utylitarnemi. Ta metoda może doprowadzić do wytworzenia się instynktu, ale nie będzie on wcale instynktem państwowym, lecz instynktem osobistej korzyści, z którym w imię dobra i całości państwa należy walczyć.

Najbliższym słusznego rozwiązania zagadnienia wychowania państwowego jest profesor Bystroń, który zaleca oprzeć je na „prawdziwem wychowaniu człowieka". Prawdziwe bowiem wychowanie musi objąć całego człowieka, przeto nie może w niem braknąć momentów religijnych.

Z dotychczasowego przeglądu kierunków wychowania państwowego, zmierzających do rozwiązania tego problemu niezależnie lub wbrew woli Bożej — wynika jasno, że żaden z nich nie może się poszczycić trwałemi rezultatami, żaden z nich nie zbliżył się do podstawowego celu, jakim jest pełnia przyrodzonego dobra ogółu obywateli. Nie dokonał tego ani komunizm w Rosji, ani hitleryzm w Niemczech, ani nawet faszyzm w Italji.

Jak więc wychowanie państwowe ma wyglądać?

Musimy się tu zwrócić do nauki Kościoła. Już na wstępie tych rozważać zaznaczyliśmy, że Katolicka nauka społeczna uznaje prawa państwa do udziału w wychowaniu ludzkości. Źródłem tego prawa jest cel instytucji państwowej, mianowicie zapewnienie ogółowi obywateli warunków, umożliwiających im pełnię rozwoju indywidualnego i społecznego. Zadanie to będzie spełnione prze-

dewszystkiem przez harmonijne współdziałanie ze społecznością rodzinną i społecznością Kościoła.

W odniesieniu do rodziny państwo ma przedewszystkiem umożliwić jej spełnienie podstawowych obowiązków, polegających na przekazywaniu życia i wychowaniu dzieci do samodzielnego bytowania. W praktyce opieka ta winna przybrać kształty właściwego ustawodawstwa rodzinnego. Państwo swoją powagą ma strzec świętości i nierozerwalności małżeństwa, które jest podwaliną życia rodzinnego. Na państwie ciąży obowiązek udzielenia opieki dziecku przez podniesienie ogólnego dobrobytu i zdrowotności oraz należytą ochronę matek, zmuszonych pracować zarobkowo. Ten ostatni postulat np. w naszych warunkach jest pierwszorzędnej wagi, ponieważ jesteśmy krajem, który ma największy odsetek kobiet zarobkujących poza domem. Sięga on według zeszłorocznych obliczeń ponad 40% ogółu kobiet w państwie. Przedewszystkiem zaś ochronne wysiłki państwa winny być zwrócone przeciwko szeroko dziś rozpowszechnionej zbrodni dzieciobójstwa. Ojcom licznych rodzin winny przysługiwać ulgi podatkowe, wojskowe, zniżki kolejowe oraz pierwszeństwo przy obejmowaniu posad. Należy otoczyć sankcją państwa płace rodzinne, które np. u nas pozostawiają wiele do życzenia.

Bezpośrednia ingerencja państwa w życie rodzinne staje się uzasadniona jedynie w wypadku, gdy rodzina nie może sobie dać rady np. z wyżywieniem lub wychowaniem potomstwa, szczególnie w okresie kryzysu lub klęsk żywiołowych, albo też gdy rodzice przez niedbalstwo uchylają się od spełnienia swych zasadniczych obowiązków wobec dzieci, czy dopuszczają się wobec nich nadużyć. Ograniczenie w takich wypadkach lub nawet całkowite pozbawienie rodziców praw wychowawczych jest przywilejem pastwa.

W innych wypadkach państwo winno poprzestać na uzupełnieniu wychowawczych poczynań rodziny. Odnosi się to przedewszystkiem do stosunków szkolnych. Państwo może i powinno zmusić obywateli do zdobycia pewnego minimum wykształcenia, niema jednak prawa narzucać rodzicom szkoły sprzecznej z ich religijnemi i moralnemi poglądami, ani ograniczać wolności rodziców w wyborze zakładów naukowych dla swych dzieci, przez

wprowadzanie monopolu szkolnego, jak się to dzieje w bolszewji, Francji, Meksyku, a do czego wzdychają niektórzy nasi radykalni teoretycy i praktycy wychowania. Rodzice bowiem posiadają większe i starsze prawo wychowawcze wobec swych dzieci aniżeli państwo. Socjalistyczna teza, jakoby dzieci były własnością państwa, nie wytrzymuje krytyki, ponieważ, by stać się obywatelem, trzeba wpierw zostać człowiekiem. Życie zaś dają dziecku rodzice, a nie państwo.

Rzecz zrozumiała, że państwo ma pełne prawo oczywiście bez szykan domagać się, by szkolnictwo prywatne stało na odpowiednim poziomie naukowym i by wychowankowie byli zaznajomiani z obowiązkami obywatelskiemi. Przysługuje również państwu prawo zastrzeżenia sobie wyłącznie pewnych rodzajów szkolnictwa, przygotowujących funkcjonarjuszów np. wojskowych.

Może, a nawet musi, dążyć państwo do zaznajomienia ogółu obywateli z ich obowiązkami względem ojczyzny. Dotychczas odbywało się to zaznajomienie w sposób racjonalny w szkołach, podczas służby wojskowej i w specjalnych organizacjach. W sposób zaś samorzutny w rodzinach, organizacjach społecznych, a szczególniej w grupach narodowych, co dawało i daje najlepsze i najtrwalsze wyniki. Ostatnio wiele państw zaczęło stosować system szerokiej współpracy obywateli z funkcjonarjuszami państwa, który ułatwia ogółowi zorjentowanie się w potrzebach państwa i wiąże go z niem subjektywną więzią uczuciową, co ma dla spoistości organizmu państwowego pierwszorzędne znaczenie. Za pierwszorzędny czyn wychowawczy należy uważać odpowiedni dobór urzędników tak pod względem fachowym, jak i moralnym, ponieważ ogół — szczególniej nieoświecony — identyfikuje często funkcjonarjusza z reprezentowaną przezeń instytucją, dzięki czemu wszystkie dostrzeżone nadużycia wpływają ujemnie na powagę i popularność państwa. To też należy z uznaniem przyjąć ostatnie rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych, regulujące stosunki między urzędnikami i obywatelami. Wykonanie tego rozporządzenia przyniesie niewątpliwie więcej korzyści dla państwa, niż dotychczasowe podejmowane w tym kierunku wysiłki. Wytworzy się bowiem atmosfera wzajemnej życzliwości i zrozumienia, które

są podstawowym warunkiem praworządnego i skutecznego administrowania, a co zatem idzie powszechnego ładu. Zbliżenie funkcjonarjuszów państwa z ogółem obywateli ma w naszych warunkach specjalne znaczenie i z tego jeszcze względu, że wskutek smutnej konieczności dziejowej większość naszego społeczeństwa, przesiąknięta słuszną animozją do państw zaborczych, bardzo często podświadomie przenosi to negatywne ustosunkowanie się i do własnego państwa, co najlepiej usunie życzliwa współpraca. W imię dobrze pojętego własnego interesu winno państwo współpracować ściśle z Kościołem. Zanim nastąpi szczegółowe omówienie konkretnych wypadków, trzeba jasno sprecyzować dział współpracy, t. j. wspólną płaszczyznę działania.

Katolicka nauka społeczna rozróżnia w stosunkach między Kościołem a państwem trzy różne dziedziny: 1. sferę działania czysto kościelnego, wyłączoną całkowicie od ingerencji wszelkich czynników trzecich, na którą składają się: szafowanie sakramentami, liturgja, przepisy prawne, swoboda sprawowania kultu i nauki, administracja kościelna, 2. sprawy czysto państwowe, wyłączone z pod kompetencji Kościoła, jak np. polityka administracyjno-ekonomiczna, wojskowa, podatkowa, motoryzacyjna i inne, 3. wreszcie t. zw. dziedzinę wspólną, którą stanowią wszystkie czynności ludzkie o zabarwieniu moralnem, Do tej też dziedziny należy wychowanie tak młodzieży, jak i starszych. Człowiek bowiem, to nietylko członek rodziny i obywatel państwa, ale to przedewszystkiem dziecko Kościoła, przeznaczone do zdobycia życia wiecznego.

Rodzina daje człowiekowi życie i przygotowuje go do samodzielnego bytowania, państwo ułatwia mu pełny rozwój indywidualny i społeczny, a Kościół wyposaża go w środki niezbędne do osiągnięcia życia nadprzyrodzonego. Wszelkie więc działanie ludzkie, które ma wpływ na życie nadprzyrodzone musi podlegać kontroli Kościoła. Nie należy obawiać się o zachłanne „wtrącanie się do wszystkiego", ponieważ Kościół doskonale zna rozgraniczenie kompetencyj swoich i państwa, zawarte w słowach: „Oddajcie, co jest cesarskiego cesarzowi" (Mat. XXII, 15—21).

Zgodna współpraca państwa i Kościoła wypływa z jednego źródła obu tych władz — Boga, z Jego bowiem świętej woli obie

instytucje powstały. Kościelny ideał dobrego człowieka pokrywa się z ideałem dobrego obywatela, a nawet go przewyższa. Wbrew bowiem ogólnemu błędnemu mniemaniu — rozpowszechnionemu, niestety, i w Polsce, jakoby celem wychowania religijnego była tylko jednostka, odrębnie wzięta — Kościół katolicki jest z założenia swego instytucją społeczną i wymaga od wiernych, aby swe indywidualne zbawienie osiągnęli w społeczeństwie i przez służbę społeczeństwu. Dowodem tego — pluralizm wszystkich oficjalnych modlitw Kościoła, dogmat o świętych obcowaniu, powszechny obowiązek troski o zbawienie bliźnich, podkreślany w szczególniejszy sposób we wskazaniach potężnie rozwijającej się dziś Akcji Katolickiej — jako podstawowego warunku własnego zbawienia.

Człowiek religijny, a więc wychowanek Kościoła, uznający nad sobą władzę i powagę Boga, musi stosować się do jego woli, zawartej w dekalogu, Ewangelji i przepisach kościelnych, a tem samem pod najwyższą sankcją musi służyć państwu. I tak czwarte przykazanie zmusza katolika do uległości wobec każdej prawowitej władzy — a tem samem i władzy państwowej; piąte gwarantuje bezpieczeństwo publiczne; szóste i dziewiąte zapewnia zdrowotność i tężyznę tak moralną, jak i fizyczną, która jest podstawowym warunkiem potęgi państwa; siódme i dziesiąte chroni własność prywatną i publiczną, a zatem jest przyczyną ładu i porządku; ósme stoi na straży dobrej sławy wszystkich ludzi, która w specjalny sposób jest potrzebna przedstawicielom władzy. Prawdomówność, obowiązująca chrześcijanina w sumieniu, każe mu być uczciwym podatnikiem, składającym zeznania o swych dochodach zgodnie z prawdą. Powszechny obowiązek pracy, tak mocno podkreślany przez Kościół, zwalczając zgubne dla państwa nieróbstwo, staje się źródłem ogólnego dobrobytu. Obowiązek wewnętrznego urobienia sprzyja podniesieniu poziomu kulturalnego, co ma dla życia państwowego znaczenie pierwszorzędne.

To też św. Augustym mógł dać następującą ciętą odprawę przeciwników współpracy państwa z Kościołem: „Nuże tedy, niechże ci, co mówią, że nauka Chrystusa jest wroga państwu, dadzą takich żołnierzy, jakimi kazała być żołnierzom nauka Chrystusowa; niech dadzą takich poddanych, takich małżonków, takie

żony, takich rodziców, takie dzieci, takich panów, takie sługi, takich królów, takich sędziów, takich wkońcu płatników i urzędników skarbowych, jakimi winni być według przepisów nauki chrześcijańskiej a wtedy niech mają czelność twierdzić, że ona jest wroga państwu. O nie! ani na chwilę nie zawahają się przyznać, że jest ona wielkiem szczęściem dla państwa, jeżeli znajdzie posłuch".[1] Trafność tych słów i dziś jest uderzająca.

A oto dowód, jak Kościół zapatrzony w niebo, uczy swoich wiernych spełniać obowiązki względem państwa: „Nie jest dobrym katolikiem, kto nie jest dobrym synem ojczyzny" — oto słowa ś. p. Kardynała Mercier, Prymasa Belgji i wielkiego przyjaciela Polski, w których domagał się całkowitej ofiary z życia, zdrowia i mienia dla ziemskiej ojczyzny, znajdującej się w niebezpieczeństwie.

Kościół, kształcąc człowieka do przyszłego życia wiecznego — uczy go jednocześnie żyć i dla państwa. Jest to zresztą zupełnie zrozumiałe, ponieważ życie nadprzyrodzone nie neguje, ani nie zwalcza pierwiastków przyrodzonych, lecz je podnosi i uszlachetnia. Sprawdza się to najlepiej w odniesieniu do państwa. Kościół nietylko, że mu nie utrudnia zadania, ale przeciwnie, stara się przyjść mu w miarę możności z pomocą. Osiągnąć całkowicie swój cel zdoła państwo tylko w oparciu o religijną etykę moralną, bo tylko religja może skłonić człowieka do ochotnego podjęcia i znoszenia wszelkich ofiar dla dobra państwa. Wówczas bowiem źródłem jego czynów jest wola Boża, a do ich spełnienia ma Bożą pomoc w postaci łaski.

Z przesuniętego kalejdoskopu wyników oddziaływań wychowawczych państwa na swoich obywateli — jedna prawda w szczególniejszy uwydatniła się sposób: nie przygotowanie techniczne, ani tężyzna fizyczna obywateli czyni państwo mocarnem, lecz siła moralna, oparta na najwyższych ideałach Dobra, Piękna i Prawdy.

Obecne stosunki w Polsce oparte są na współpracy Kościoła z państwem na podstawie konkordatu i długowiekowej tradycji.

---

[1] Św. Augustyn, list 138.

Miejmy więc nadzieję, że budzący się potężny rozwój Akcji Katolickiej przez podniesienie ogólnego uświadomienia i wyrobienia religijnego wśród katolickiego spełeczeństwa przyczyni się do większego zrozumienia i zacieśnienia tych węzłów.

Wynikiem tych wysiłków będzie napewno mocarstwowa Polska w myśl proroczych wizyj wieszcza: „O ile powiększycie i polepszycie duszę waszą, o tyle polepszycie prawa wasze i powiększycie granice wasze!" (Mickiewicz, Księgi Pielgrz.).

PRZEGLĄD NAUKOWY.

„Spór o Norwida".

Na marginesie szkicu prof. H. Życzyńskiego.

Prof. S. Cywiński nadesłał do Prądu poniższy artykuł w związku z artykułem prof. Życzyńskiego (Prąd z kwietnia). W liście do redakcji zaznaczył, że ustęp z listu p. Wasilewskiego drukuje z jego upoważnienia.

Nie mam zwyczaju replikowania na recenzje. Jeśli wiec teraz korzystam z gościnności „Prądu", to w przekonaniu, że ta notatka usunie pewne nieporozumienia, tak u czytelników, jakoteż u samego prof. Życzyńskiego, którego artykuł pisany był w tonie zupełnie objektywnym i rzeczowym.

Przedewszystkiem więc muszę się zastrzec, że naukowość nie jest dla mnie fetyszem. Jeśli Rej mawiał o jabłkach, że „dobre warzone, dobre smażone, dobre pieczone, a dobrze niem gęś nadziać", toć również i nienaukowcy wnoszą do badań nad literaturą pozycje nieraz nawet cenniejsze od ścisłych studjów naukowych, jak o tem piszę w „Myśli Narodowej" w Nr. 13. Ale te dwie dziedziny bądźcobądź istnieją odrębnie i mieszać ich nie należy.

Jeśli więc stwierdzam, że Wasilewski nie jest pracownikiem naukowym, lecz publicystą, intuicjonistą i impresjonistą, czyli innemi słowy, t. zw. krytykiem literackim, to bynajmniej go przez to nie poniżam. Toć on sam przecież wielokrotnie przyznawał, że jest

„kłusownikiem” na niwie literatury i że może pisać tylko o „swoich przeżyciach literackich”.

Że w tych granicach (ale tylko w tych!) Wasilewskiego wysoko cenię, dałem temu kilkakroć wyraz dotyla niedwuznaczny, iż on sam musiał przyznać, że go nawet „przeceniam”. Że jego „przeżycie literackie” szanuję nawet przy Norwidzie (acz się z niemi absolutnie nie godzę), to wynika z licznych zachęt, które udzielałem Wasilewskiemu, aby wydawał swą książkę, usunąwszy wpierw z niej balast „rzeczowy” i ograniczywszy tekst do swych „przeżyć literackich”.[1] Czyniłem tak wierny właściwemu mi krytycyzmowi, który jest bodaj najwybitniejszą cechą mego umysłu, i doczekałem się uznania u samego Wasilewskiego, który tak pisał do mnie w liście z dn. 16 września 1934: „Co będę mógł wyrównam wedle wskazówek Pana i bardzo za nie dziękuje, a głównie za życzliwość, że Pan nie ma mi za złe, że ważę się rzecz ogłosić w książce”.[2]

A teraz chyba czytelnik rozumie, że na krytyce naukowej spoczął obowiązek wyodrębnienia owej dziedziny „przeżyć literackich” Wasilewskiego, gdzie jest on mocny, jak mało który badacz naszej literatury, od terenu studjów naukowych, kędy nieopatrznie wkroczył. Boć to chyba każdy się zgodzi, że fakty, daty i cytaty należy poddawać ściśle i bezwzględnie dokładnie, albo też wcale ich nie dotykać. Niestety, Wasilewski widocznie nie zdaje sobie z tego sprawy, i tego rodzaju błędów i wykroczeń spotykamy w jego książce aż kilkaset.

Ktoś winien był zwrócić na to uwagę.

Zrobiłem to ja.

Ale w książce swej p. t. *O gwiaździsty diament Norwida* zdołałem wykazać zaledwie drobną cząstkę tych błędów i przy konfrontacji książki Wasilewskiego ze źródłami odkrywamy raz po raz nowe i nowe.

---

[1] T. zn. trzeba było utrzymać książkę na tym poziomie i w tym charakterze, który posiadają rozdziały *Natura artyzmu*, *Parabolizm* i *Dopowiedzenie*. I wtedy książka wywoływałaby, rzecz jasna, dyskusję; dziś — przedewszystkiem negację.

[2] Dziś Wasilewski zapomina o tych własnych słowach (patrz *Myśl. Nar.* nr. 13).

Ciekawy czytelnik znajdzie tego dowody na łamach „Myśli Narodowej", „Gazety Warszawskiej", „Dziennika Wileńskiego", „Głosu", „Tygodnika Illustrowanego" i „Prosto z mostu", gdzie umieszczałem artykuły już po wyjściu pomienionej książki. A oto dla przykładu garść nowych błędów.

W Nr. 13 „Myśli N." zwracam uwagę, że autorem listu o Norwidzie, „spieszącym do chóru Derwida", był E. Genjusz, ojciec, nie zaś Mieczysław, syn, jak mylnie pisze Wasilewski na s. 176. Jednak on lekceważy mię aż tak bardzo, że nie przyszło mu na myśl zrobić to, coby uczynił przecież absolutnie każdy na jego miejscu, t. j. sprawdzić w *Chimerze* VIII, na s. 422, 425, 433, 435, 452, 453, natomiast z wielką pewnością siebie potwierdza swój błąd, dodając ironicznie: „Inne przewagi uczoności tyleż są warte". Zgadzam się w zupełności: co do joty „tyleż!"

W książce swej na s. 75—76 krytyk pisze, że pierwszy rocznik „Piśmiennictwa Krajowego" „narazie" miał format „małej ósemki". Tymczasem pierwszy! właśnie ma wymiar 25 na 20 cm., t. zn. *in quarto*, i dopiero drugi 19 i pół na 12 cm.

Na s. 152 czytamy, że Marja Trembicka urodz. 1822, gdy data prawdziwa 1821. Na s. 157 błędna wiadomość, że Norwid został aresztowany na wiosnę 1846, gdy to nastąpiło w końcu czerwca. Na s. 158, że więzienie to trwało „parę miesięcy", gdy naprawdę niewiele więcej jak miesiąc (*Chimera*, VIII, s. 342—346).

Na s. 145 Wasilewski przepisuje datę urodzin Marji Kalergis z monografji Photiadésa o niej i podaje r. 1823, gdy biograf pisze wyraźnie: 7 sierpnia 1822 i i w przypisku szczegółowo tę datę motywuje (s. 12).

Photiadés na s. 8 pisze, że tekla Nesselrode, matka Marji, sama chciała, by dziecko jechało do Petersburga: „Se jetant aux pieds de la comtesse elle la supplia d'emmener l'enfant á P.". Wasilewski zaś tak fantazuje: „Nie umiała się oprzeć, gdy jej córeczkę pięcioletnią zabrano do P., aby ją odsunąć z pod wpływu matki, gorliwej katoliczki" (s. 143. Mała Marja miała lat przeszło sześć).

Na s. 191 Phatiadés przytacza własne słowa p. Kalergis: „Autant que je revais la restauration de ce pays, autant je ne le

désire plus, parceque la nation est toute démagogique". Wasilewski tłumaczy i podaje w cudzysłowie: „O ile marzyła przedtem o wskrzeszeniu tego kraju, o tyle teraz tego nie pragnie, ponieważ naród jest to rzecz całkiem demagogiczna" (s. 154).

Czyż trzeba jeszcze dowodów, że studjum Wasilewskiego wykracza przeciw elementarnym postulatom naukowości? Przecie zresztą sam Autor u wstępu (s. 10) odsuwa od siebie pod tym względem wszelkie wątpliwości, przyznając, że jest „literatem, który nie ma czasu na rozległe studja i zaczyna od pisania", dopiero później, już w toku pisania, podejmując „dokładniejsze poznanie przedmiotu". Cóż tedy się dziwić, iż książka zawiera setki błędów i niekonsekwencyj?

Tyle o Wasilewskim.

Przechodząc teraz do właściwej recenzji prof. Życzyńskiego stwierdzam z żalem, iż nie uwydatnił on naczelnej idei Wasilewskiego: wyprowadzania psychologicznego i metafizycznego dualizmu Norwida z... monizmu Fichtego i Hegla. Wasilewski nie zdaje sobie sprawy, iż dualizm jest podstawą filozofji chrześcijańskiej i że go idealizm niemiecki gwałtownie zwalcza. Ale cóż zostanie z książki Wasilewskiego, gdy ten fundament jego wywodów usuniemy?

Trudno również podzielić zachwyt prof. Ż. dla pomysłu Wasilewskiego, wywodzącego styl Norwida ze skłonności jego ojca do szarad. Z równą np. słusznością możnaby tłumaczyć kłótliwość Mickiewicza palestranturą jego ojca. Boć to poeta walczył i z Bogiem i z narodem, z moskalami, niemcami i francuzami, ze Słowackim i Towiańskim, ba, nawet na Papieża Piusa IX krzyczał! Toć nabytych własności się nie dziedziczy!

Polka Norwida nie mogła powstać przed r. 1851, gdyż nosi wyraźny wpływ Heinego *Białego słonia* i jego szkicu *Ueber Polen*. W drugiej części nie panią K. poeta ma na myśli lecz wogóle uduchowioną Polkę, tedy raczej Marję Trembicką.

Do charakterystyki poezji Norwida, jako baroku, dochodzę właśnie drogą ścisłej indukcji: przez analizę stylu malarskiego i pisarskiego poety. Gdzież tu miejsce na dedukcję?

Co do wydania *Dzieł* Norwida przez Piniego, to trudno o niem mówić, by ono ułatwiało studjowanie poety, jeśli np. na 2 tys. wierszy *Quidam* wydawca poczynił w stosunku do pierwodruku aż... 1772 „poprawek". Niech czytelnik obliczy, ile tego dobrego będzie w całości, jeśli tekst liczy 640 s. po 59 w.!

Któż uwierzy, że to „ułatwia" studjowanie poety? Zresztą niech czytelnik sięgnie do publikacji S. P. Koczorowskiego p. t. *Norwid i dziś*, gdzie są zebrane głosy krytyczne o wydaniu Piniego, a otrzyma niedwuznaczną odpowiedź.

Nie kwestjonując tedy dobrej woli obu pisarzy: Piniego i Wasilewskiego, trzeba jednak pod znakiem zapytania postawić wartość i pożytek ich publikacyj. *Stanisław Cywiński.*

PRZEGLĄD SPOŁECZNY

Tragedja ubezpieczeń.

Niewątpliwie jednem z najcięższych rozczarowań, jakie przeżywa obecnie społeczeństwo polskie, to zawód, jakie sprawiło wprowadzenie w życie ubezpieczeń. Sama idea ubezpieczenia ludzi pracujących jest tak niewątpliwie słuszna, tak wiele zawiera w sobie pierwiastków niosących pomoc cierpiącym, że nie podlega dyskusji. A jednak wprowadzenie w życie rozbudowanego i na słusznych, jak się zdawało, zasadach opartego systemu ubezpieczeń stało się dla ubezpieczonych ciężarem, któremu złorzeczą. Gdy z jednej strony świadczenia są znaczne, to z drugiej strony dostaje się mało, niewspółmiernie mało nietylko w stosunku do potrzeb, ale i w stosunku do wpłaconych sum. Nic nie pomogą tu oświadczenia, że inni korzystają, skoro korzystają równie mało, a w dodatku nieraz niesprawiedliwie. Raz jadą na wypoczynek ludzie niemal zdrowi — innym razem niema miejsca dla ciężko chorych. Utrata sum wpłaconych na ubezpieczenie jest niezmiernie łatwa, choćby przerwa w meldowaniu się bezrobotnego lub przyjęcia posady państwowej, przyczem wszystko, co uprzednio zostało wpłacone ulega niejako konfiskacie na rzecz ubezpie-

czalni. W niektórych ubezpieczalniach wolnych zawodów, jak przy izbach lekarskich, niedopłacenie powoduje utratę wszelkich wpłaconych sum.

W krytyce ubezpieczalni najczęściej wskazuje się, jako na źródło zła, na przerost administracji i kosztów. Niewątpliwie jest w tem wiele słuszności. Ale czy w razie nawet najdalej posuniętej redukcji tych kosztów i redukcji personelu nastąpi istotnie prawdziwa poprawa? Należy w to wątpić.

Źródło wadliwego działania ubezpieczeń i słusznych protestów, jakie ono wywołuje, zdaje się być liberalna koncepcja, jaka legła u podstaw tych instytucyj. Ubezpieczenia prywatne, które są przedsiębiorstwem na zysk obliczonem, opierają swą kalkulację na zasadzie teorji prawdopodobieństwa. Zawsze pewna ilość ubezpieczonych nie dopłaci, zawsze tylko określona ilość wypadków nastąpi, a zaoszczędzone stąd pieniądze stanowią zysk przedsiębiorstwa. Tę samo zasadę zastosowano w ubezpieczeniach społecznych. Dla tego też ubezpieczalnie przy lada okazji zrzucają z siebie obowiązak płacenia zasiłków, dlatego obliczają, jaki procent z wpłaconych sum ma być wypłacony, jaka ilość chorych będzie leczona, ile lekarstw wydaje się na chorego. Wszystko oparte jest na kalkulacji matematycznej. Stąd też mają ubezpieczalnie zyski, budują domy, sanatorja etc., a ubezpieczeni są nieraz pozbawieni należytej pomocy. Na ubezpieczalniach polskich zaciążył spadek duchowy liberalizmu. Jak długo nie wyzwolą się z niego — tak długo krwawo zapracowany grosz, składany pod przymusem przez pracowników, nie zostanie tym pracownikom zwrócony.

Zasady ubezpieczeń w myśl doktryny chrześcijańsko-społecznej muszą być inne. A więc przedewszystkiem nie zysk i nie teorja prawdopodobieństwa powinny niemi rządzić, a zasada miłości bliźniego i pomocy dla istotnie potrzebujących, nawet z uszczerbkiem dla zasad racjonalnej gospodarki. Tego bowiem czasem wymaga miłość chrześcijańska. Stąd najbardziej odpowiadać będą tej doktrynie ubezpieczalnie małę, oparte na zasadach solidaryzmu, zarządzane przez samych ubezpieczonych. Oparcie swe znajdować one powinny w korporacjach zawodowych, które

zawsze do udzielania pomocy wzajemnej dążą, jako do naturalnej swej funkcji. I tu jednak niewielkie instytucje biurokratyczne i oparte na zasadach matematycznych spełnią swe zadanie.

Myśl katolicka jak dotąd zajmowała stanowisko dość bierne, dość nawet bezradne wobec tragedji ubezpieczeń, tragedji, która narówni z bezrobociem podkopuje moralne podstawy już nietylko porządku społecznego, ale i samego państwa. Cóż bowiem jest zadaniem państwa, jeśli nie sprawiedliwość? Bierność myśli katolickiej wobec niesprawiedliwości, jaka płynie z dzisiejszego systemu ubezpieczeń, wyrosła przedewszystkiem z faktu, że katolicy ubezpieczeń sami się domagali, ale nie oni je w życie wprowadzili. Stąd zajęli oni stanowisko niezdecydowane, biorąc udział w pracy ubezpieczeń, ale nie mogąc wnieść swego ducha do instytucyj, na zaprzeczeniu idei miłości chrześcijańskiej zbudowanych. Niewątpliwie jednak to stanowisko musi ulec rewizji.

K. G.

Wczasy pracownicze.

Międzynarodowa Komisja Wczasów Pracowniczych zwołuje na dz. 15, 16 i 17 czerwca b. r. swój pierwszy kongres do Brukseli (wystawa powszechna!). Udział w nim wezmą reprezentanci wszystkich organizacyj wchodzących w skład Komisji oraz (za specjalnem zaproszeniem) osoby znane ze swej działalności na polu społecznem, a sprawami któremi się kongres ma zająć, interesujący się w sposób szczególny. Na kongres ten pragnę zwrócić uwagę katolickiej inteligencji. Sekretarzem kongresu jest p. Charles Depasse, zaś Przewodniczącym, p. Louis Pierard, poseł, a jednocześnie przewodniczący Międzyn. Komisji Wczasów Pracowniczych.

Wspomniana Komisja powołana została do życia w czerwcu 1934 r. w Genewie, z inicjatywy Międzynar. Biura Pracy, które pozostaje z nią stale w ścisłym kontakcie. Sprawa wczasów pracowniczych wypłynęła na porządek dzienny na skutek kryzysu, który ogarnął świat cały (to jest jej tło ogólne), a w szczególności w związku z powszechnie już dziś przyjętą tendencją skracania czasu pracy. Pomijając zasadnicze jej znaczenie, trzeba podkreślić, że czasy dzisiejsze, czasy niesłychanego bezrobocia,

zmusiły wprost odnośne organizacje do zajęcia się nią w sposób możliwie gruntowny. Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, że problem umiejętnego użytkowania wczasów pracownika — wobec kapitalnych problemów ekonomicznych i społecznych, które kryzys świata zarysował w różnych dziedzinach życia z niezwykłą siłą— nie posiada tego znaczenia, które mu niektórzy przypisują i nie powinien wobec tego zaprzątać umysłów, zajętych poważniejszemi zagadnieniami. Masy poszukują dziś przedewszystkiem chleba — wszystko inne, a tembardziej zagadnienie, jak spędzać należy względnie jak wykorzystać należy czas wolny od pracy, to sprawa podrzędna. Tak ludzie rozumują nieraz. To nie jest jednak słuszny pogląd. Zagadnienie wczasów pracowniczych ma znaczenie o wiele głębsze, niż przypuszcza to niejeden powierzchowny obserwator życia. Passato il pericolo, gabbato lo santo — mówi włoskie przysłowie. W myśl tego przysłowia należałoby się obawiać, by kiedyś — gdy kryzys minie — ludzie nie zapomnieli o przyczynach, które ten kryzys spowodowały i nie zaczęli znowu pracować bezwiednie nad wywołaniem — nowego kryzysu. Dlatego trzeba już dziś wytężyć siły w tym kierunku, by w dziedzinie stosunku pracodawcy do pracownika niemożliwym się stał powrót do dawnych błędów i dawnych nadużyć, by w bytowaniu pracownika zarówno fizycznego jak i umysłowego zaszła radykalna zmiana na lepsze, a tak głęboka i mocna, by mocą wewnętrznych swoich walorów odcięła bodaj na zawsze wszelką możliwość cofania się na dawne stanowiska. Jednym z odcinków takiej właśnie pracy— to Międzyn. Komisja Wczasów Pracowniczych.

Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają mi dotknąć szerzej tego interesującego tematu, chciałbym jednak już tu zaznaczyć, że w różnych krajach niejedno już w tym kierunku zdziałano (Włochy, Belgja, Francja, Niemcy, Stany Zjednoczone, Rumunja, Czechosłowacja). W Polsce mamy również pewną ilość organizacyj, które się tym problemem zainteresowały (praca poszła narazie przeważnie w kierunku świetlicowym), brak tu jednak jeszcze zupełnie jakiejkolwiek koordynacji tych poszczególnych wysiłków. Trzeba mieć nadzieję, że i to zczasem nastąpi. *Marjan Manteuffel.*

OCENY KSIĄŻEK I WZMIANKI.

Ks. Dr. H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo.* Tow. Nauk. KUL, Lublin 1935. s. 335 zł. 8.

Mimo ogromny rozkwit studjum prawa rzymskiego od w. XII stosunkiem jego do chrześcijaństwa, jako faktu historycznego i jako nauki i wzajemnem ich oddziaływaniem aż do końca niemal XIX w. prawie, że się nie zajmowano. Prof. S. Riccobono (Corso di diritto romano, Milano 1934, t. II s. 572 nn.) tłumaczy to zjawisko potrójnym względem. Humanizm entuzjazmował się tylko prawem rzymskiem najdawniejszem, pogańskiem, prawem Kwirytów a i późniejsza szkoła prawna historyczna (Savigny), ulegając jego sugestji, występowała przeciw depRawacji tego najdawniejszego prawa przez Justynjana i jego Kodyfikatora Trybonjana. Spadek humanizmu objął kierunek materjalistyczno - historyczny XIX w. według którego ekonomja miała być głównym czynnikiem całej kultury ludzkości a więc i jej stosunków prawnych, społecznych, politycznych, moralnych a nawet i religijnych. Wreszcie zaważył tu i moment czysto techniczny: brak krytyki tekstów i ślepa wiara w ich autentyczność w brzmieniu podanem przez Justynjana. Nie można nie uznać tych wywodów uczonego profesora, ale nie można też i zaprzeczyć, że podłożem ich były: nieznajomość, obojętność, lekceważenie, jeżeli nie nienawiść chrześcijaństwa u romanistów. Dopiero pod sam koniec XIX w. następuje w tej sprawie zwrot pomyślniejszy. Jeden z najwybitniejszych romanistów, przyszły „święty we fraku", Contario Ferrini marzył o wielkiem dziele pod tytułem: „O wpływie chrześcijaństwa na prawo rzymskie". Miał nawet przygotować w streszczeniu dane historyczne i filozoficzne i prosić jednego ze swych przyjaciół o uporządkowanie zebranego przez się materjału, gdyż sam był zajęty innemi pracami. (Contardo Ferrini, Szkic biograficzny przez Broël-Platerową, Wilno 1916, s. 48). Praca ta dotychczas nie ukazała się w druku.

Ks. Dr. Insadowski podjął się opracować tylko cząstkę tego zagadnienia. W swej pracy zestawił on rzymskie prawo małżeńskie z prawem małżeńskiem chrześcijańskiem względnie katolickiem. W zestawieniu tem uwzględnił on wpływ chrześcijaństwa: na celibat (68—9), na istotę (73—4) i formę małżeństwa (145—6), na legitymację dzieci (257—61), małżeństwo niewolników (108—11), prawo alimentacyjne (265), rozwodowe (289—301) i na różne przeszkody, jak: pokrewieństwa (1867), powinowactwa (191—2), różnicy wyznania (213—6), święceń wyższych (164—6) i t. d. Czy uczynił to w sposób wyczerpujący i metodycznie wzorowy, niech się wypowiedzą romaniści w pismach fachowych. Nam, na łamach „Prądu" o co innego chodzi! Nam chodzi o zwrócenie uwagi kół inteligencji katolickiej na ogrom, sumienność i domiosłość tej pracy, która wybitnie wzbogaca naszą polską literaturę prawną romanistyczną i w wielkiej mierze przyczynia się do pobłębienia znajomości historji ustawodawstwa małżeńskiego jakoteż niewzruszonych praw, na których małżeństwo się opiera.

Co Ks. Dr. Insadowski dał w swej pracy nowego, na czem polega jego zasługa? Jeżeli dawniejsi romaniści przeważnie za przedmiot swych prac brali stosunki majątkowe rodziny, Ks. Dr. Insadowski nie zaniedbał i tej dziedziny, sam jednak poszedł dalej. Jego zainteresowały głównie zagadnienia osobowe w prawie małżeńskiem rzymskiem, jak: zaręczyny, istota małżeństwa, forma jego zawarcia, przeszkody: skutki prawne i td. Prawda, że i pod tym względem miał on do pewnego stopnia teren przygotowany. Różni autorowie traktowali o tych sprawach, ale pojedyńczo, dorywczo, „mimochodem". Prace ich były porozstrzelane w drobnych, monograficznych rozprawach i najczęściej rozrzucone po różnych czasopismach prawniczych, wielojęzycznych. Dla wyrobienia sobie pewnego poglądu na daną kwestję trudno było zorjentować się nawet zawodowemu romaniście. Ks. Dr. Insadowski to wszystko zebrał, przewertował, zsyntetyzował, pierwszy, nietylko w literaturze polskiej ale i ogólnej, dał wyczerpujący obraz na podstawie ostatnich naukowych wyników badań tak doniosłej społecznie, politycznie i moralnie instytucji jak małżeństwo rzymskie w świetle nauki chrześcijańskiej. Oświadczenie prof. Taubenschlaga, wybitnego romanisty polskiego, w Przedmowie do tej pracy: „O ile mogłem stwierdzić, nie uszła jego uwagi żadna praca, która porusza jakikolwiek problem, mający związek z omawianemi przez niego zagadnieniami", jest najwyższem uznaniem i najpiękniejszem świadectwem dla sumienności i skrupulatności naukowej Ks. Dra Insadowskiego.

Skrzywdzilibyśmy Autora, gdybyśmy poprzestali tylko na zaznaczeniu, że wskazał on źródła i literaturę rzymską, że zebrał i przedstawił jedynie to, co inni w danej kwestji napisali. Wspomniany już przedmówca pisze: „autor uwzględnia w swej pracy, w szerokiej mierze i ustawodawstwo kościelne i piśmiennictwo patrystyczne, to ostatnie w rozmiarach dotąd w literaturze nienapotykanych". Ostatnie słowa są nietylko uznaniem ale i wyzwaniem zdolności, wiedzy i kwalifikacji Ks. Dra Insadowskiego i wskazaniem mu w jakim kierunku jego praca naukowa i badania iść powinny. Bo rzecz ciekawa! Filolodzy dokładnie zbadali, wpływy literackie autorów pogańskich na pisma Ojców Kościoła, o wpływie na ich dzieła prawa rzymskiego bardzo skąpe dotychczas mamy wiadomości. Pochwały tej nie można rozszerzyć na wyzyskanie przez Autora literatury kanonistycznej, tę bowiem uwzględnił on w rozmiarach wcale szczupłych.

Po przeczytaniu tej pracy czytelnik odnosi wrażenie, którego Autor, kierujący się objektywizmem naukowym, nie wyraził. Tyle wieków pracowało, dodając cegiełkę do cegiełki, ażeby z pierwotnej surowej, ale na zdrowym rozumie chłopskim opartej budowli instytucji małżeństwa naturalnego wybudować przewspaniałą świątynię małżeństwa chrześcijańskiego. I oto dzisiaj nowoczesny poganizm zdziera z tego chramu świętości: sakramentalność, łaskę Bożą nadnaturalną, jedność, nierozerwalność, kładzie tamę życiodajnym źródłom, z tego, co jest do pewnego stopnia biologiczną jednostką dozgonną, opartą na prawie naturalnem i pozytywnem bożem, stara się uczynić, nawet

z pominięciem woli kontrahentów, akt czysto prawny państwowy, instytucję państwową, sezonową, koleżeńską, na próbę. Czyżby historja, wieki niczego nas nie nauczyły?

Praca ukazała się jako tom 4. Towarzystwa Naukowego Kat. Uniw. Lub. Przyznać należy, że szata zewnętrzna wydawnictwa: format, papier, druk, a zwłaszcza trafna rozmaitość czcionek w przypiskach stawiają je w tych ciężkich czasach kryzysowych w rzędzie wydawnictw najwzorowszych.

X. Wiślicki.

Odczyty polskie na Zjeździe Filozoficznym w Pradze 1934. Przegląd Filozoficzny. Rocz. 37. Zeszyt IV. Warszawa 1934.

W Pradze czeskiej, w dn. 2—7 września 1934 r., odbył się VIII-y Międzynarodowy Zjazd Filozoficzny. Wśród stukilkudziesięciu zapowiedzianych referatów było dwanaście zgłoszonych przez polaków. Jednocześnie w ramach Zjazdu Praskiego odbyła konferencja w sprawie t. zw. filozofji naukowej (neopozytywizm), zwołana przez „Koło Wiedeńskie". Na konferencji wygłoszono trzy referaty polskich autorów. Wszystkie te referaty praskie, wygłoszone na Zjeździe w językach obcych, zostały wydane przez Przegląd Filozoficzny w tekscie polskim w przekładzie, dokonanym przez ich autorów.

Zjazdy naukowe zapoznają z rezultatami dotychczasowych badań i orjentują o aktualnym stanie danej dziedziny wiedzy. Są odbiciem dominujących prądów naukowych, barometrem poziomu kulturalnego danego okresu czasu, wyrazem jego dążeń i możliwości rozwojowych.

Referaty polskie są bardzo charakterystyczne. Ogromna ich większość dotyczy logistyki, albo omawia zagadnienia w duchu modnej dziś „filozofji naukowej".

O rozwoju tych kierunków w Polsce referował Kaz. Ajdukiewicz (Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce, s. 79—88), rozwijając główne założenia tej nowej filozofji (Naukowa perspektywa świata, s. 89—96) i ustalając zakres jej uprawnień (O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych, s. 3—7).

Poszczególne zagadnienia logistyki omawiane są w pracach E. Habermana (Przyczynowość i prawdopodobieństwo w dziedzinie zjawisk chemicznych, s. 8—14), X. St. Kobyłeckiego (O relacji jako podstawowej i pierwotnej idei filozofji i logiki matematycznej, s. 27—33), J. Łukasiewicza (Znaczenie analizy logicznej dla poznania, s. 49—57), H. Mehlberga (Czas fizyczny i pozafizyczny, s. 58—64), Z. Zawirskiego (Znaczenie logiki wielowartościowej dla poznania i związek jej z rachunkiem prawdopodobieństwa, s. 73—79), J. Łukasiewicza (Z historji logiki zdań, s. 97—117) i A. Tarskiego (Z badań metodologicznych nad definjowalnością terminów, s. 118—140).

Ogólną charakterystykę neopozytywizmu i jego krytyczną ocenę podał R. Ingarden (Logistyczna próba nowego ukształtowania filozofji, s. 15—22).

W mniejszym, niż logistyka i neopozytywizm, zakresie doszły do głosu w referatach polskich inne kierunki filozoficzne, reprezentowane przez B. Jasinow-

skiego (Stosunek historji filozofji do filozofji systematycznej, a proces rozwojowy poznania naukowego, s. 23—26), X. K. Kowalskiego (Podstawy filozofji i ich zadanie w obecnych czasach, s. 34—41) i W. Lutosławskiego (Filozofja narodowa, s. 42—48).

Ilość i poziom referatów wskazują, że udział Polski w praskim kongresie filozoficznym był wydatny, że dzisiejsza polska myśl filozoficzna w niektórych działach nauki, np. w logistyce, pracuje twórczo, bezspornie przoduje i wyprzedza Zachód, a w innych — stara się dotrzymać kroku. *X. J. Pastuszka.*

Paul Siwek S. J., *La conscience de la liberté.* Roma 1935. Odb. z *Gregorjanum* (vol. XVI r. 1935 p. 53—73).

Dowód ze świadomości zajmuje pierwsze miejsce wśród dowodów, przytaczanych w obronie wolności woli. Może jednak nasuwać pewne trudności, jakie już dawniej sformułował Spinoza, a później J. St. Mill.

Świadomość obejmuje tylko stany teraźniejsze, obecne, natomiast świadomość wolności rozciąga się na rzeczy przyszłe, ma charakter przewidywania, proroctwa, co już jest dziełem myślenia dyskursywnego, a nie świadomości.

Ten sporny punkt dowodu wziął Ks. Prof. Siwek za temat swego referatu, wygłoszonego na Międzynarodowym zjeździe filozoficznym w Pradze (1934), a wydanego obecnie drukiem w języku francuskim (skrócony tekst polski ukazał się w Przeglądzie Filozoficznym R. 37, z. IV (1934) s. 385—392).

Autor ustala pojęcie świadomości, jej treść i zakres, i wykazuje, że zarzuty powstały na tle błędnego pojmowania wolności. Akt woli bowiem nie ma charakteru wykończonego, nie jest stanem minionym, ani skutkiem, a więc rzeczą dokonaną, lecz jest procesem ciągłego urzeczywistniania się (en train de se réaliser, de se créer). Ma on charakter życiowy, jest czystą czynnością (une pure action), nieustannem ciążeniem jestestwa żyjącego, jego działaniem i twórczością. Akt woli „robi się", określa i determinuje, jeżeli więc człowiek uświadamia sobie fakt tworzenia aktu, to tem samem jest świadom swej determinacji i wolności, bo ta nierozdzielnie się wiąże z jego tworzeniem. Wola nie jest czemś autonomicznem, odrębnem, lecz dynamizmem duszy, która poznaje i pragnie. Dusza, jako twórcze ja aktów woli, jest świadoma ich tworzenia i swego udziału w tym procesie, a tem samem uświadamia sobie, że jest ich przyczyną i podmiotem.

Czy jednak źródłem przeświadczenia o wolności woli nie jest ignorancja prawdziwych podświadomych przyczyn, które nas determinują (Spinoza)? Gdyby tak było — odpowiada Autor — wówczas najsilniejsze uczucie wolności powstawałoby w wypadku ignorancji pobudek. Tymczasem rzecz ma się odwrotnie. Uczucie wolności wzrasta w stosunku proporcjonalnym do świadomości motywów.

Praca Autora, odznaczająca się wnikliwością psychologiczną i ścisłością rozumowania, podając trafne rozwiązanie powyższych trudności, stanowi wartościowy przyczynek do nauki o wolności woli. *X. J. Pastuszka.*

Antoni Górski, *Cnoty i wady narodu szlacheckiego*. Szkic historyczny. Warszawa 1935. Nakładem Antoniowej Górskiej, s. VIII i 180.

Badania nad historją kultury duchowej i obyczajów należą do najtrudniejszych, mimo olbrzmiej obfitości źródeł w postaci dawnego piśmiennictwa i przeróżnych dokumentów. W nowszej literaturze mamy w tym zakresie duże opracowania i monografje Wł. Łozińskiego, Brücknera, Kota, Bystronia. Prybywa niewielka książka, napisana jeszcze przed wojną przez śp. Ant. Górskiego, profesora prawa w Uniw. Jagiell., wydana teraz z rękopisu przez wdowę. Autor nie był historykiem, ale z lubością obcował z dziejopisarstwem staropolskiem, z politycznymi pisarzami dawnej Polski, z jej pamiętnikarzami, sięgał niekiedy i do dzieł historyków swej doby, zgromadził mnóstwo cytat oryginalnych i tekstów, ażeby na kanwie własnej myśli utkać z nich barwny zarys cnót i wad praojców. Chciał przedstawić z wyrazistością wzniosłe porywy, ale i upadki ducha narodu w okresie rozkwitu i przekwitu państwa polskiego w XVI i XVII w. Dał pierwszeństwo głosom epoki, pochwałom, skargom i żalom, bądź niefrasobliwym relacjom o obyczaju publicznym i domowym, nad cisnącym się pod pióro własnym morałem. Stał się wymowniejszy przez powściągliwość. Jest tu rycerskość, tężyzna, ale i warcholstwo; typy kobiece, oświata, dobroczynność, wreszcie cała wad plejada. Ogólne wnioski, dalekie od optymizmu, tchnące przestrogą, nie wypadły wszakże beznadziejnie. Jest w nich otucha. Książka co do układu jest łatwa i do czytania przyjemna; ufać należy, że będzie i pożyteczna. *L. Białkowski.*

S. Marja Renata, *Liturgja a sztuka*. Kultura Katolicka t. V., Poznań, 1934. Nakładem Nacz. Instytutu Akcji Katolickiej, s. XI i 212.

W życiu naszem przechodzimy często obok pereł leżących podle drogi, nie zwracając na nie uwagi. Taką niezauważoną częstokroć perłą jest piękno w liturgji katolickiej. A przecież „kościół pragnie abyśmy się — słowem Piusa X — modlili pięknem". Dlatego też z radością należy powitać zbiorek szkiców liturgicznych S. M. Renaty, rozpraszanych dotąd po różnych czasopismach krajowych i zagranicznych. Książka ta zawiera tematy różne. Wspólną ich więzią jest piękno wyrażone w dziełach pędzla i dłóta, pióra lub tomów. Szczególnie żywo przebija się z tych szkiców potęga śpiewu kościelnego, którego urokiem zachwycał się nie tylko Augustyn szukający prawdy, ale i odstępca Renan.

Autorka podaje wiele ciekawych i pożytecznych szczegółów z życia wielkich autorów jak Bethovena, Mozarta i innych, wskazując, że źródłem ich twórczości była dusza głęboko religijna. Religijną duszę miał również protestant Goethe, który głosił potrzebę religji nawet dla sztuki, co w tych wyraził słowach: „Człowiek jest dopóty produktywny w poezji i w sztuce, dopóki jest religijny; z chwilą gdy nim być przestaje, spada do rzędu naśladowców i powtarzaczy" s. 97. Dzieło to jako pierwsze w swoim rodzaju, zasługuje na poparcie i rozpowszechnienie w pierwszym rzędzie wśród inteligencji, którą zapozna z dziełami sztuki religijnej i zbliży do kościoła. *Ks. T. Połoński.*

Z KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO.

Uniwersytet po zgonie Pierwszego Marszałka Polski.

Żałobne posiedzenie Senatu.

W dniu 13 maja t. zn. na drugi dzień po śmierci Marszałka Piłsudskiego Rektor K. U. L zwołał posiedzenie Senatu celem oddania czci Zmarłemu.

Po zebraniu wystosowano do Pana Prezesa Rady Ministrów i do Pana Ministra W. R. i O. P. depeszę treści następującej:

„Rektor i Senat w imieniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na nadzwyczajnem posiedzeniu Senatu zwołanem na wiadomość o zgonie Pierwszego Marszałka Polski, protektora nauk, któremu również Katolicki Uniwersytet Lubelski zawdzięcza swą siedzibę, wyrażają głęboki żal spowodu bolesnej straty, która pogrążyła Polskę w żałobie".

KSIĄDZ SZYMAŃSKI REKTOR.

Na tę depeszę, odpowiedział P. Minister W. R. i O. P. pismem następującem:

Do Jego Magnificencji Księdza Rektora
i Senatu Akademickiego
Katolickiego Uniwersytetu
w Lublinie

„Uczczenie żałobnej pamięci nieodżałowanego Wodza Narodu przez nadzwyczajne posiedzenie Senatu przyjmuję z wdzięcznością jako dowód odczucia osierocenia szerokich mas społeczeństwa i utraty Protektora, jakiego Uniwersytet Lubelski miał w osobie Wielkiego Zmarłego.

MINISTER
(—) *W. JĘDRZEJEWICZ.*

Towarzystwo Naukowe K. U. L.

również odbyło nadzwyczajne posiedzenie spowodu zgonu Marszałka i wysłało żałobną depeszę do Pana Ministra W. R. i O. P.

Rektor Uniwersytetu bierze udział w posiedzeniu Komitetu Naczelnego uczczenia pamięci Pierwszego Marszałka Polski Józefa Piłsudskiego.

W dniu 6 czerwca J. M. Ks. Rektor Dr. A. Szymański uczestniczył w zebraniu inauguracyjnem Komitetetu Uczczenia Pamięci Marszałka. Na posiedzenie to Rektor został zaproszony przez Pana Prezydenta Rzplitej specjalnem pismem.

Podziękowanie Pana Ministra W. R. i O. P. dla młodzieży K. U. L.

W dn. 12/VI-36 r. Pan Minister wysłał na ręce J. M. Ks. Rektora K. U. L. pismo w którem składa serdeczne podziękowanie młodzieży akademickiej K. U. L. za nadesłane Mu wyrazy żałoby i bólu spowodu śmierci Wielkiego Marszałka.

Godzina myśli.

W dniu 12 czerwca w sali teatru w Lublinie staraniem młodzieży szkolnej i akademickiej Lublina odbyła się „godzina myśli", poświęcona uczczeniu pamięci Wielkiego Zmarłego przez recytowanie wyjątków z pism Józefa Piłsudskiego.

Konferencja Studjów Międzynarodowych w Londynie.

Od 3 do 9 czerwca b. r. odbywała się w Londynie Konferencja Studjów Międzynarodowych, zwołana przez Międzynarodowy Instytut Współpracy Intelektualnej Ligi Narodów. Obrady Konferencji poświęcone były problemom bezpieczeństwa zbiorowego.

Ze strony Polski wziął między innymi udział prof. K. U. L. Dr. A. Deryng, który w dłuższem przemówieniu zagaił dyskusję na temat definicji napastnika. Słowa polskiego uczonego spotkały się z ogólnem uznaniem Konferencji.

Uzyskanie tytułu doktora.

W maju b. r. młodszy asystent K. U. L. p. Stanisław Szczęch otrzymał stopień doktora z wynikiem bardzo dobrym na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Pan St. Szczęch otrzymał dyplom u prof. Adama Krzyżanowskiego na podstawie rozprawy o Erazmie Majewskim, pisanej w seminarjum ekonomiczno - społecznem pod kierunkiem J. M. Ks. Rektora A. Szymańskiego.

Egzaminy.

Od dn. 14 czerwca odbywają się egzaminy wiosenne na naszym uniwersytecie.

W terminie tym 42 osoby otrzymały dyplom magistra prawa i 10 osób magistra ekonomji.

Na Wydziale humanistycznym uzyskało dyplom magistra 12 osób z których 3 na filologji klasycznej, 3 na filologji francuskiej, 2 na pedagogice i 4 na grupie historycznej. Na prawie kanonicznem uzyskało licencjaty 4 księży i na teologji 5-ciu.

Bratnia Pomoc.

Wybrany w marcu r. b. zarząd Br. Pom. wyłonił odpowiednią większość, potrzebną do wyboru prezesa.

Prezesem został p. Zdzisław Glogier. W obecnej chwili władze Bratniej Pomocy już pracują w normalnym toku.

Lista członków Towarzystwa Przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zapisanych do dn. 25 maja 1935 r.

I. Członkowie dożywotni:

1. Ks. Bielowski Józef, Połajewo
2. Ks. Prof. Kaiwa Piotr, Lublin
3. Ks. Prof. Morawski Michał, Włocławek
4. S. W. Niemojowski, Fabryka papieru i wyrobów z papieru w Bielsku.
5. Prof. Pastuszka Antoni, Lublin
6. Ks. Prof. Pastuszka Józef, Lublin
7. Ks. Dyr. Padacz Władysław, Warszawa
8. Ks. Wojsa Stanisław, Włocławek
9. Ks. Syczewski Aleksander, Białystok
10. Prowincjał O. O. Bernardynów, Lwów.

II. Członkowie wspierający:

1. Mec. Bartkowicz Wacław, Lublin
2. Ks. Bączkiewicz Kazimierz, Warszawa
3. O. Gwardjan O. O. Kapucynów, Lublin
4. Ks. Kotyłło Antoni, Lublin
5. Karasiński Karol, Lublin
6. kpt. Lalko Mikołaj, Warszawa
7. „St. Majewski" Fabryka ołówków. Pruszków
8. Suchodolski Henryk, Warszawa
9. Sauter Józef, Lublin
10. Ks. Spaczyński Władysław, Kowel

11. Dyr. Szwarczyk Bronisław, Lublin
12. Ks. Tworek Antoni, Sandomierz
13. Steliński Ignacy, Lublin
14. Ks. Sopuch Stanisław Prowincjał T. J. Warszawa
15. Ks. Jatowtt Alojzy, Częstochowa
16. Ks. Tylewski, Domasławek.

III. Członkowie zwyczajni:

1. Ks. Antoniak Lucjan, Maciejowice
2. Sędzia Biriukowicz Jerzy, Magnuszew
3. Ks. Dziek. Bakalarczyk Józef, Mińsk Mazowiecki
4. Byszewski Antoni, Borzymowice
5. Benzef Stefan, Warszawa
6. Chudobiecki Jan, Warszawa
7. Czajkowski Leonard, Węgrów
8. Cybul Eugenjusz, Warszawa
9. Chrzanowski Zygmunt, Warszawa
10. Ks. Czarnecki Wincenty, Chotowo
11. Ks. Ekiert Bronisław, Radom
12. Inż. Gembicki Leon, Kraków
13. Ks. Górnicki Teofil, Gorlice
14. Jasińska Marja, Warszawa
15. Mec. Kuncewicz Czesław, Zamość
16. Konieczny Józef Wiktor, Łuków
17. Ks. Dr. Krynicki Stanisław, Lublin
18. Ks. Konopka Karol, Chełm Lubelski
19. Księżycka Irena, Lublin
20. Karnawalski Czesław Lucjan, Bereza Kartuska
21. Kupść Ludwik, Warszawa
22. Krawczyk Edward Artur, Lublin
23. Karwicki Dunin Józef, Mizocz Wołyński
24. Prof. Klonowiecki Wit, Lublin
25. Ks. Kwiatkowski Kazimierz, Łuków
26. Łempicki Antoni, Słupcza
27. Madej Jan, Świdnik
28. Mazurek Stanislaw, Warszawa
29. Mossakowski Alfred, Lublin
30. Ks. Młodożeniec Wincenty, Sandomierz
31. Musiałowa Alina, Warszawa
32. por. Musiał Tadeusz, Warszawa
33. Muszyński Władysław, Lublin
34. Nowotarska Władysława, Lublin
35. Ks. Olechowski Stanisław, Janów Podlaski

36. Pokrywka Leon, Lublin
37. V-Starosta Ptaszyński Zygmunt, Lublin
38. Różańska Jadwiga, Lublin
39. Ks. Rychlik Jan, Osielec
40. Ks. Rybka Stanisław, Modliborzyce
41. Ks. Roguski Stefan, Warszawa
42. Ks. Stefanowicz Władysław, Nieśwież
43. Świtalski Antoni, Warszawa
44. Ks. Rektor Stopniak Piotr, Lublin
45. Sory Włodzimierz, Łuków
46. Rejent Sotowski Adam, Janów Lubelski
47. Ks. Sykulski Kazimierz, Końskie
48. Ks. Steinsdorfer Rudolf, Odporyszów
49. Ks. Szuman Leopold, Łuck
50. Tudrej Mieczysław, Lublin
51. Ks. Dr. Wolski Stanisław, Abramów
52. ppłk. Wildmann Józef, Lublin
53. kpt. Waksmundzki Jakób, Lublin
54. Wodelski Jan, Lublin
55. Wójcik Józef, Warszawa
56. Ks. Wagner Mieczysław, Siewież
57. Ks. Zalewski Antoni, Białystok
58. Ks. Franciszek Zawisza, Laszki
59. Ks. Majka, Kazanice
60. Ks. Wójcik Franciszek, Czarnocin
61. Ks. Prał. Szuman Henryk, Starogard
62. Cybulska Aurelja, Lublin
63. Ks. Pietrasz Izydor, Pierszaje
64. Ks. Stawicki L., Uniejew
65. Ks. Jan Kazioł, Szczawnica
66. Ks. Franciszek Rawicki, Budzisław Kościelny
67. Ks. Jan Nazarewicz, Libiszów
68. Ks. Dragan Piotr, Suchożebry
69. Ks. Rewera Antoni, Sandomierz
70. Manteuffel Marjan, Warszawa
71. Ks. Sipowicz Kazimierz, Lublin
72. Szeligowska Emilja, Lublin
73. Bielska Kazimiera, Lublin
74. Gmina Bełżyce.

REDAKTOR I WYDAWCA
X. Dr. A. SZYMAŃSKI

REDAKTOR ODPOWIEDZIALNY
A. FLORKIEWICZ

KSIĄŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI.

Bronisław Dobrowiest, Zagadnienie żydowskie, Kraków 1934, s. 58.

Ks. Jerzy Bekier, Zebranie Rodzicielskie. Materjały na konferencje rodzicielskie. Skład główny — Kalisz, 1934, s. 51.

Ks. Dr. Fr. Cegiełka P. M. S., Szlakiem Tułaczy. Wydawnictwo Księży Pallotynów. Warszawa 1934, s. 151.

Stefan Świeżawski. Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot. Paris 1935, s. 58.

Dr. Ludwik Górski. La doctrine thomiste de la propriété. Conférence donnée aux journées d'Etudes de philosophie Thomiste à Poznań 1934. Gniezno 1935, s. 23.

Sprawozdanie Zarządu Kasy Chorych w Warszawie za rok 1933, Warszawa 1935. s. 150.

Tekla Potworowska, Pierwsza Komunja Święta a dom rodzinny. Poznań 1935, s. 16.

Ks. Fr. Nowakowski, Ku uzdrowieniu Polski. Szereg najważniejszych zagadnień na czasie. Nakładem Instytytutu Wydawnictw Różańcowych. Karnkowo 1935, s. 152.

Ks. Prałat Dr. Jan Bączek, Podstawy wiary. Cz. I i II. Katolickie Towarzystwo Wydawnicze „Kronika Rodzinna". Warszawa 1935, s. 152.

Dr. Franciszek Zbroja, Ksiądz Romuald. Katolickie Tow. Wyd. „Kronika Rodzinna". Warszawa 1935, s. 278.

Bajki Kryłowa. Zebrał, przetłumaczył, wstępem i objaśnieniami dopełnił *Charix*. Warszawa 1935. s. 432.

Studia Gnesnensia XII. Magister Thomas Doctor Communis. Księga pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofji Tomistycznej w Poznaniu (28 — 30 sierpnia 1934). Zebrał przedmową poprzedził *Ks. Dr. Kazimierz Kowalski.* Gniezno 1935, s. 499.

Mieczysław St. Popławski, Polityczna publicystyka w dobie Cezara i Augusta. Towarzystwo Naukowe Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin, 1935 s. 305.

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.